SALESIANUM

Periodicum trimestre

THEOLOGIAE · JURIS CANONICI · PHILOSOPHIAE · PAEDAGOGIAE

ANNUS XXIII

APRILIS-JUNIUS 1961

2

Directio PONTIFICIUM ATHENAEUM SALESIANUM

VIA MARSALA, 42 - ROMA (302)

Administratio SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE

CORSO REGINA MARGHERITA, 176

TORINO (714)

omnia jura proprietatis vindicabuntur

Nihil obstat
NAZARENUS CAMILLERI, Revis. Deleg.

Imprimatur
Mons. VINCENTIUS ROSSI, Vic. Gen.

Director **ALFONSUS M. STICKLER**

Secretarius **STANISLAUS KAHNÈ**

Sponsor **EUGENIUS VALENTINI**

Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 406

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO

Nota: Litterae, manuscripta, libri recensendi,
periodica quae mutuo vel dono dantur,
ad **Directionem** mittantur,
quae autem spectant ad subscriptionem, ad praetium solvendum
atque ad mutationem inscriptionis et priorum fasciculorum petitionem,
ad **Administrationem** mittenda sunt.

LA TEOLOGIA E IL SUO "SUBIECTUM"

SECONDO IL PROLOGO DEL COMMENTO ALLE SENTENZE DI PIETRO DA PALUDE, O. P. († 1342)

(In I Sent., Prol., q. III; q. V, a. I)

GIUSEPPE GROPPO

SUMMARIUM: Ut critica editio III^ae quaestionis ac I^i articuli quaest. V ad Prologum, quas Petrus Paludanus in *Commentarios Sententiarum* exaravit, publici iuris fiat, primo notitiae circa manuscriptorum traditionem et circa quattuor librorum ipsius *Commentarii* editionem traduntur; secundo, variae sententiae de temporis ratione quo compositi sint perpenduntur, disceptatione conclusa pro annis 1310-1313. Deinde exploratis quaestionum harum fontibus, concludimus omnium fere praecipuam esse *Commentarium* Durandi; non tamen *Commentarium* secundum redactionem mss. *Paris, Nat. Lat. 14454 et 12330;* sed secundum redactionem textui edito proximam. Alia vero fons Joannes Neapolitanus esse videtur. Quod vero ad doctrinae materiam contentam spectat, notamus Petrum Paludanum thomismo adhaerere voluisse sive in causa de theologiae unitate, sive in causa de eius obiecto, non recusata tamen Durandi opinione de tribus *habitibus* theologicis. [G. G.].

Nel 1912 E. Krebs,[1] pubblicando degli estratti della *Defensio doctrinae Divi Thomae* di Erveo di Nedellec, O. P., con testi paralleli di altri autori, a cominciare da Guglielmo d'Auxerre († 1231) fino a Giovanni Baconthorp, O. Carm., († 1346), offriva un diorama, allora abbastanza vasto, anche se necessariamente sommario, dei problemi di metodologia teologica, che interessavano i più noti teologi scolastici del secolo XIII e della prima metà del secolo XIV. Quest'opera, pur essendo assai pregevole per la grande quantità di materiale che presentava per la prima volta riunito insieme, lasciava tuttavia intravvedere la possibilità e la necessità di ulteriori ricerche sui singoli autori citati e su tanti altri non citati, per arrivare ad un panorama completo della metodologia teologica di quei secoli.

Dopo di allora non sono mancati studi ed edizioni di valore riguardanti il periodo ed il problema trattati dal Krebs. Se ne sente l'eco e l'influsso nell'ultimo studio di M. Grabmann, che raccoglie e completa i risultati delle sue lunghe e feconde ricerche nel campo della metodologia teologica medioevale,[2] come pure

[1] KREBS E., *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa Doctrinae Divi Thomae des Hervaeus Natalis*, « Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters », B. XI, H. 3-4, Münster i. W., 1912.

[2] GRABMANN M., *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift: In Boethium de Trinitate. In Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jhds dargestellt*, Freibug i. d. Schw., 1948.

nell'opera di P. de Vooght, O. S. B.,[3] e nelle numerose pubblicazioni di J. Beumer, S. J.[4] Tuttavia soprattutto per quanto riguarda i teologi dell'inizio del secolo XIV, le lacune sono ancora molte e non sembra opera inutile il colmarle.

Cercare di far qualcosa in questo senso poteva sembrare una prospettiva attraente e l'abbiamo seguita. Il risultato è uno studio sulla concezione della teologia, quale appare nel Prologo del *Commento alle Sentenze* di Pietro da Palude, O. P., del quale Prologo abbiamo curato anche l'edizione. In attesa di poterlo pubblicare integralmente, ne offriamo ora un saggio, presentando la dottrina di Pietro da Palude sul concetto di Teologia e sul suo *subiectum*.

La scelta di Pietro da Palude è motivata dall'interesse storico-letterario della sua opera principale, il *Commento alle Sentenze,* a causa del carattere eminentemente *compilatorio* che manifesta, come fecero notare, per primo il Koch nel suo magistrale studio su Durando di P. Porciano, O. P.,[5] e poi, dopo di lui, molti altri studiosi: [6] sembra che Pietro non abbia la pazienza o la capacità di ripensare nelle loro strutture speculative le opinioni altrui, che pur cita abbondantemente; preferisce pertanto trascriverle *alla lettera* dalle loro opere, come risulta chiaramente nei riguardi ad esempio di Durando o di Erveo. Ora non è chi non veda l'importanza di questo fatto che permette allo storico, sulla base di dipendenze sicure di un'opera dall'altra, di determinare con molta approssimazione e talvolta con esattezza la data di composizione delle opere medesime, e così seguire la genesi e lo sviluppo del pensiero teologico agli inizi del secolo XIV, attualmente non ancora sufficientemente conosciuti. Non solo, ma il carattere tipicamente compilatorio, e quindi poco personale, dell'opera di Pietro da Palude dà modo allo storico di formarsi un'immagine più fedele dell'ambiente teologico di allora, dei contrasti tra le diverse correnti teologiche, molto più forse di altre opere di autori contemporanei a Pietro, più profondi certo di lui, ma anche più *personali* nel recensire le opinioni degli altri.

[3] De Vooght P., O.S.B., *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du debut du XV^e, avec le texte intégral des XII premières questions de la « Summa » inédite de Gérard de Bologne* († *1317*), Desclée de B., 1954.

[4] Ne indichiamo solo alcune, che hanno un interesse maggiore nei riguardi del nostro tema: Beumer J., S.J., *Theologie als Glaubenverständnis*, Würzburg, 1953; Id., *Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik*, in « Franz. Studien », 57 (1955), p. 129 ss.; Id., *Die Kritik des Johannes von Neapel an der Subordinationslehre des hl. Thomas von Aquin*, in « Gregorianum », 37 (1956), p. 261 ss.; Id., *Augustinismus und Thomismus in der Prinzipienlehre des Aegidius Romanus*, in « Scholastik », 32 (1957), p. 452 ss.

[5] Koch J., *Durandus de S. Porciano, O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginnen des 14. Jhds. I, Literargeschichtliche Grundlegung*, « Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. », B. 26, Hb. 1., Münster i. W., 1927.

[6] Martin R., *La controverse sur le péché originel au début du XIV^e siècle. Textes inédits*, « Spicilegium Sacrum Lovaniense, Et. et Doc. », F. 10, Louvain, 1930; Maier A., *Literarhistorische Notizen über Petrus Aureoli, Durandus und den « Cancellarius » nach der Hs. Ripoll 77 bis in Barcelona*, in « Gregorianum », 29 (1948), p. 213 ss.; Lottin O., O.S.B., *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècle*, T. IV, P. II, Louvain, 1954; Stella P. T., S.D.B., *Teologi e Teologia nelle « Reprobationes » di Bernardo D'Auvergne ai quodlibeti di Goffredo di Fontaines*, in « Salesianum », 19 (1957), p. 184 s.; Id., *Una questione inedita di Pietro da Palude sull'unicità della forma nel sinolo ilemorfico*, ib., p. 590 ss.; Id., *A proposito di Pietro da Palude (In I Sent., d. 43, q. 1). La questione inedita: « Utrum Deum esse infinitum in perfectione et vigore possit efficaci ratione probari » di Erveo Natalis*, ib., 22 (1960), p. 244 ss.

Per procedere con ordine diciamo subito quello che intendiamo fare: diremo *anzitutto* qualcosa dal punto di vista storico-letterario del *Commento alle Sentenze* di Pietro e della sua probabile data di composizione. *In secondo luogo*, presenteremo la struttura del Prologo, trascrivendo l'intelligente ed accurato indice delle questioni in esso contenute, che Geraldo da Ponte, O. P.,[7] aggiunse al termine del primo libro; potremo così situare adeguatamente la questione che intendiamo pubblicare. *In terzo luogo* presenteremo appunto l'edizione critica di detta questione, che è la terza del Prologo: *utrum Deus sit subiectum in theologia*. Siccome però essa suppone la trattazione del concetto di Teologia e della sua triplice partizione, la facciamo precedere dalla pubblicazione dell'articolo primo della questione quinta (*quid intelligatur nomine theologiae*), dove Pietro ha inspiegabilmente confinato tale trattazione. *Finalmente* diremo delle fonti e del contenuto dottrinale.

1. *Note storico-letterarie sul « Commento alle Sentenze ».*

Prima del 1938 quello che si sapeva su Pietro da Palude si trovava in massima parte nella classica opera di Quétif-Echard.[8] Dal 1938 possediamo nella *Histoire Litteraire de la France* una notizia biobibliografica di P. Fournier,[9] la quale raccoglie i dati delle fonti e i risultati degli studi fatti fino a quel tempo sul nostro Autore. Ad essa — e a qualche altro studo integrativo[10] — rimandiamo chi volesse avere notizie più diffuse sulla vita e sulle opere di questo teologo e canonista domenicano della prima metà del secolo XIV.

Della notevole produzione letteraria di Pietro (le *Tabulae* di Ludovico di Valladolid[11] ci fanno sapere che *scripsit copiosissime*) noi considereremo soltanto quella che è la sua opera teologica fondamentale, cioè il *Commento alle Sentenze*.[12]

[7] STELLA P. T., *A proposito di Pietro da Palude (In I Sent. d. 43, q. 1). La questione inedita: Utrum Deum esse...*, in « Salesianum », 22 (1960), p. 246, nota 3.

[8] QUETIF J. - ECHARD J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, T. I, p. 603 ss., Parigi, 1719.

[9] FOURNIER P., *Pierre de la Palu, Théologien et Canoniste*, in « Hist. Litter. de la France », T. XXXVII, p. 39 ss., Paris, 1938.

[10] Oltre al Fournier merita di essere segnalato lo studio di DE GUIMARÂES AG., O. F. M. Cap., *Hervé Noël († 1323). Etude biographique*, in « Archivum Fratrum Praedicatorum », 8 (1938), p. 5 ss. Si veda inoltre: SIKES J. G., *John de Poulli and Peter de la Palu*, in « Engl. Histor. Rev. », 49 (1934), p. 219 ss.; HEDDE R. - AMANN E., *Pierre de la Palu*, in « Dict. de Théol. Cathol. », T. XII, p. II, coll. 2033 ss., Paris, 1935.

[11] SCHEEBEN H. CH., *Die Tabulae Ludwigs von Valladolid im Chor der Prädigtbrüder von St. Jakob in Paris*, in « Arch. Frat. Praedic. », 1 (1931), p. 254, n. 9.

[12] Il Fournier, che nello studio citato raggruppa gli scritti di Pietro attorno a cinque centri diversi di interesse: teologia scolastica, esegesi biblica, diritto canonico, predicazione e storia della crociata, enumera nel primo gruppo degli scritti strettamente teologici, oltre al *Commento alle Sentenze*, e al quodlibeto rimastoci (cfr. GLORIEUX P., *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, II, 220, Bibl. Thom., 21, Paris, 1935), anche alcune *questioni teologiche*, delle quali sarebbero arrivati a noi solo dei frammenti (cfr. p. 56). Alcuni di questi si troverebbero nel ms. 140 (221) della Biblioteca Comunale di Cortona, che però il Fournier non potè esaminare (Il Fournier co-

a) *Edizioni.*

È arrivato intero fino a noi, manoscritto per quanto riguarda i due primi libri, edito invece per quanto riguarda i libri terzo e quarto. Così almeno si credeva comunemente.[13] Il Fournier[14] invece, ricavando la notizia dallo Hain,[15] ci assicura che tutti i libri sono stati editi a Venezia nel 1495. Abbiamo voluto appurare, per quanto ci era possibile, la notizia — anche in funzione della nostra edizione — ed abbiamo dovuto concludere alla sua non attendibilità.

Al n. 12286 del *Repertorium* dello Hain (il numero è preceduto da asterisco a significare che lo Hain ha conosciuto personalmente l'edizione) si descrive molto accuratamente l'edizione del solo quarto libro del *Commento* di Pietro, fatta a Venezia nel 1493.[16] Al numero seguente invece, senza asterisco, troviamo:

> « Commentaria seu scripta quattuor in quattuor libros Sententiarum. Venetiis per Bonetum Locatellum, sumptibus Octaviani Scoti, 1495, f. g. ch. c. f. ».

Lo Hain deve aver desunta questa notizia da cataloghi anteriori. I due più noti, che certo servirono da fonti al suo repertorio, sono quelli del Panzer[17] e del Maittaire.[18] In ambedue infatti viene riferita la notizia in questione. Il Panzer però la attinge dal Maittaire e dal Catalogo della Biblioteca Barberiniana.[19] Il Maittaire cita, come unica fonte della notizia, il catalogo della Biblioteca Barberiniana.[20] Quindi si può concludere con una certa sicurezza che il catalogo

nosce il ms. attraverso il MAZZATINTI, *Inventari dei Manoscritti d'Italia;* l'indicazione che dà in nota però va corretta così: vol. XVIII, p. 63, n. 140 [221]). Da un'analisi diretta del ms. risulta trattarsi di una specie di zibaldone, scritto da mani diverse, in funzione di immediate necessità pastorali. Tra gli autori citati in margine figura cinque volte il nome di Pietro da Palude (f. 30v; f. 39r; f. 40v; f. 43r; f. 102r). Le citazioni sono prese in massima parte dal libro quarto del *Commento alle Sentenze.* Anche le altre questioni teologiche, enumerate dal Fournier (i dati sono desunti da KOCH J., *Durandus de S. Porciano...*, I, p. 142 ss.; 278 s.), non possono costituire elementi decisivi per stabilire l'esistenza di Questioni ordinarie di Pietro da Palude.

[13] Così infatti QUETIF-ECHARD, *I, 606 b;* MORIN G., *A travers les mss. de l'Université de Bâle,* in « Basler Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumsk. », 26 (1927), p. 179.

[14] FOURNIER P., *Pierre de la Palu...*, p. 53, nota 5, p. 59. La notizia è pure ripetuta dal recentissimo catalogo dei mss. dell'Università di Basilea (MEYER G.- BURCKHARDT M., *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Beschreibendes Verzeichnis. Abteilung B. Theologische Pergamenthandschriften,* Basel, 1960, p. 185); gli autori però ci assicurano che questa edizione è irreperibile.

[15] HAIN L., *Repertorium bibliographicum...*, Stuttgart, 1826-38, vol. II, p. 11, nn. 12286, 12287.

[16] HAIN, *op. cit.*, n. 12286: « PALUDE (*Petrus de*): Scriptum in quartum Sententiarum. Incipit liber quartus Sententiarum... Explicit scriptum in quartum Sententiarum... Petri de Palude... diligentissime impressum Venetiis per Bonetum Locatellum, Bergomensem, mandato nobilis viri Octaviani Scoti, civis Modoetiensis, anno a natali partu intemeratae Virginis nonagesimo tertio cum quadringentesimo supra millesimum, XII Kalendas Octobris ».

[17] PANZER G. W., *Annales typographici...*, Norimbergae, 1793-1803, voll. 11.

[18] MAITTAIRE M., *Annales typographici...*, Hagae Comitum, 1719-1741, 5 voll.

[19] PANZER, *op. cit.*, vol. III, p. 371, n. 1919: « Petri de Palude, O.P., Commentaria seu scripta quattuor in quattuor libros Sententiarum. Venetiis per Bonetum Locatellum sumptibus Octaviani Scoti, 1495. Chart. goth. cum sign. fol. — Maitt. p. 597, ex Bibl. Barberin, t. II, p. 157 ».

[20] MAITTAIRE, *op. cit.*, vol. I, p. 599: « Petri de Palude, Ord. Praed., Commentaria seu scripta IV in IV libros Sententiarum, fol. Venet., 1495 ». Nella nota 10: « P. M. [= Prosper Marchand] ex Bibl. Barberin, t. II, p. 157 ».

barberiniano [21] sia la fonte comune di questa notizia. Nel tomo secondo di detto catalogo, a p. 157-158, leggiamo:

> « Pet. da Palude
> In 4 libros Sententiarum. Ven. 1495. f. XL. D. 16.
> In 3 librum Sententiarum scriptum tertium. Par. 1517. f. LXVII. F. 4.
> In quartum librum Sententiarum scriptum quartum. Par 1493. [segue come segnatura una specie di cinque o " S "]».

Ora da una ricerca nella Biblioteca Vaticana, Fondo Barberiniano, risulta la presenza attualmente solo dell'edizione di Parigi-1517 del libro terzo e di quella di Venezia-1493 del libro quarto (quella descritta dallo Hain al n. 12286). Sul dorso di quest'ultimo volume però abbiamo notato, come antica segnatura, quella specie di cinque od « S » (rosso), che il catalogo attribuiva invece ad un'edizione di Parigi dello stesso anno, segnatura questa assai caratteristica e rara nel fondo barberiniano.[22] Questo farebbe pensare ad un errore del catalogo stesso e renderebbe almeno guardinghi circa l'altra notizia, riguardante l'edizione completa dei quattro libri che sarebbe stata fatta a Venezia nel 1495. Finora non è stato ancora trovato nessun esemplare sia dell'edizione parigina del 1493 che di quella completa di Venezia del 1495.[23] La cosa ci pare assai significativa, tanto più che si sa che il Locatello non era un tipografo ambulante, ed una sua edizione piuttosto cospicua, quale doveva essere questa (certamente in quattro tomi), non poteva scomparire senza lasciar la traccia di qualche esemplare.[24] Quindi abbiamo dei motivi seri per dubitare dell'attendibilità della notizia del catalogo barberiniano, e conseguentemente possiamo affermare con una certa sicurezza che del *Commento alle Sentenze* di Pietro da Palude solo il terzo e il quarto libro sono stati editi. Nel 1493 veniva edito a Venezia per la prima volta il quarto libro. Lo stesso veniva edito a Parigi nel 1514; sempre a Parigi si avevano nel 1517-18 e nel 1530 due altre edizioni sia del terzo che del quarto libro. Recentemente furono pubblicati alcuni brevi estratti del primo e secondo libro.[25]

[21] *INDEX Bibliothecae qua Franc. Barberinus...*, Tomi tres libros tipis editos complectentes, Excudebat M. Hercules, 1681, voll. 2 in fol.

[22] Il particolare della segnatura ci è stato detto dal Dr. Michelini-Tocci della Biblioteca Vaticana, che ringraziamo vivamente.

[23] QUETIF (*I, 606 b*) accenna all'edizione parigina del 1493 del quarto libro con parole che fanno pensare che non l'abbia vista: « Laudatur et altera editio Parisiis eodem anno 1493 fol. ». Sia il COPINGER (*Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum...*, Berlin, 1926) che il REICHLING (*Appendices ad Hainii-Copingerii Repertorium bibliographicum*, Monachii, 1908-14) non ci dicono nulla di più di quanto sappiamo già dallo Hain circa l'edizione completa. Per gentile concessione del Dr. Cerulli della Bibliteca Nazionale di Roma — che ringraziamo vivamente — abbiamo visto le schede del volume quarto, non ancora pubblicato, dell'*Indice generale degli Incunaboli e Biblioteche d'Italia* (Roma, 1943): non contengono alcun esemplare dell'edizione di Venezia del 1495.

[24] Quanto dice il QUETIF (*ib.*) potrebbe aiutare a risolvere il problema in modo soddisfacente. Dopo di aver riferito che i mss. dei libri I e II si trovano a Venezia nella Biblioteca del Convento dei ss. Giovanni e Paolo, aggiunge: « *Utraque Ms habuit Damianus Zenarius* (su questo tipografo cfr. BROWN H., *The Venetian Printing Press. An historical Study...*, London, 1891, p. 251 s.), *quae typis suis promittebat brevi proditura* ». Che la notizia dell'edizione veneziana del 1495 sia nata, oltrechè dall'errore del catalogo barberiniano, anche dal rinvenimento di un progetto di stampa con relativo permesso, che poi non fu effettuato?

[25] Per il libro primo: SCHMAUS M., *Der liber Propugnatorius des Thomas Anglicus...*, « Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. MA », 29, Münster, 1930 (per

b) *La tradizione manoscritta.*

I manoscritti di tutta l'opera, attualmente noti, arrivati fino a noi, sono i seguenti:

1. BARCELONA, *Archivio del Cabildo Catedral*, 35. (L)

Contiene solo il libro primo.

Il ms., segnalato dal P. Bertràn de Heredia, O. P.,[26] fu in seguito descritto da B. Geyer,[27] che incorse però in alcuni errori di trascrizione e di interpretazione, corretti dal Koch.[28] Il ms. possiede tre *explicit:* due al termine della trascrizione del *Commento* e il terzo dopo l'indice delle questioni in esso contenute. Li trascriviamo:

> *f. 204 vb:* « Explicit compilatio super primum Sententiarum fratris Petri da Palude, scripta per fratrem Petrum Falacha, completa in vigilia beatae Katerinae. Laus sit Trinitati et triclinio Trinitatis Virgini Mariae et sponsae Christi Katerinae et beato Dominico, cuius ordinis sunt compilator et scriptor. Amen ».
>
> *ib., di seguito:* « Hervaeus Jestini Brito complevit istud opus [*in margine:* Parisius] die sabbati in vigilia beati Andreae Apostoli fratri Geraldo de Ponte, praedicti ordinis, anno M°CCC^mo quintodecimo, quos Deus ducat ad gaudia paradisi. Amen ».
>
> *f. 209 vb:* « Expliciunt tituli super primum Sententiarum fratris Geraldi de Ponte, Ordinis Praedicatorum completi per Hervaeum Britonem. Deo gratias ».

Il Koch interpretò gli *explicit* in questo senso: il lunedì 24 novembre 1315 Pietro Falacha terminò di copiare il primo libro del *Commento alle Sentenze* di Pietro da Palude. Il sabato seguente, 29 novembre dello stesso anno, un secondo copista, Hervaeus Jestini Brito, terminò di copiare l'intera opera per il suo confratello Geraldo da Ponte. Ci si domanda, dice il Koch, in qual modo Erveo potesse *terminare* di copiare un'opera, se questa era già stata *terminata* dal copista precedente, Pietro Falacha. La risposta si avrebbe nel terzo *explicit:* durante la settimana Erveo avrebbe trascritto l'indice, di modo che l'*intera* opera — testo ed indice — era veramente finita solo il 29 novembre. Il Koch fa osservare inoltre che la stessa mano, che ha scritto il codice, ha scritto pure i tre *explicit* e l'indice. Questo fatto lo porta a concludere che gli *explicit* non sono

l'indicazione delle singole citazioni si veda: *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel... Abteilung B...*, p. 185); DE VOOGHT P., *Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle...*, p. 75-78 (pubblica brevi estratti dal Prologo, servendosi unicamente del ms. Paris, Mazarine 898). Per il secondo libro: KOCH J., *Durandus de S. Porciano...*; ID., *Durandi... Quaest. de Natura cognitionis* (Opusc. et Textus, 6), Münster, 1929; MARTIN R., *La controverse sur le péché originel...* (per l'indicazione delle singole citazioni, si veda il sopra citato catalogo della biblioteca universitaria di Basilea, p. 187); GRABMANN M., *Petri de Palude quaestio utrum Deus immediate agat in omni actione* (*Vat. Lat. 1073, f. 5 va-7 ra*), in « Acta Acad. Romanae S. Thomae », nuova serie, 6 (1940), p. 44 ss.; STELLA P., *Una questione inedita di Pietro da Palude sulla unicità della forma nel sinolo ilemorfico* (*In II Sent. d. 31, q. 4*), in « Salesianum », 19 (1957), p. 590 ss.

[26] Cfr. « Ciencia tomista », 37 (1928), p. 74 s. Si è limitato a trascrivere i dati del catalogo della biblioteca.

[27] GEYER B., *Die Pariser Dominikanerlehrer um 1315 nach der Hs. Barcelona Catedral, 35*, in « Archiv. Fr. Praed. », 12 (1942), p. 304 ss.

[28] KOCH J., *Zu Codex 35 des Archivo del Cabildo Catedral de Barcelona*, in « Arch. Fr. Praed. », 13 (1943), p. 101 ss.

originali, cioè che il cod. 35 del Cabildo Catedral di Barcelona è solo una copia di quel codice terminato da Erveo Jestini il 29 novembre 1315. Il nuovo copista avrebbe trascritto testo e *explicit*, senza apporvene uno suo.[29]

Il problema è stato ristudiato recentemente da P. T. Stella;[30] le sue conclusioni non concordano interamente con quelle del Koch. Anzitutto il particolare dell'omogeneità della grafia, rilevato dal Koch, viene interpretato assai più ovviamente, nel senso che il copista del codice sia lo stesso dell'ultimo *explicit*, cioè Hervaeus Jestini Brito; per conseguenza il codice in questione non è copia di quello del 1315, ma quello stesso. Una conferma dell'esattezza di questa illazione è data dall'esistenza di un secondo esemplare del primo libro del *Commento* di Pietro da Palude, il cod. Basel, Universitätsbibliothek, B, II, 21 — di cui parleremo subito — dove al termine del *Commento* esiste solo il primo degli *explicit* del codice di Barcelona, mentre l'indice delle questioni termina con un altro *explicit*.[31] Anche qui testo, indici ed *explicit*, tutto della stessa mano. La conclusione ovvia è che il codice di Basilea sia quello scritto da Pietro Falacha[32] e, stando alla connessione degli *explicit* del codice di Barcelona, dovrebbe essere pure l'esemplare del quale si è servito Erveo Jestini per stendere la propria copia.[33] Siccome quest'ultima è stata terminata il 29 novembre 1315, la precedente dev'essere stata scritta *almeno* un anno prima, non potendo un copista, in una settimana, riempire i duecentonove fogli di scrittura fitta del codice barcellonese. È superfluo dire che concordiamo con le precisazioni fatte dallo Stella.

Il ms. barcellonese contiene anche una parte dell'elenco degli articoli nei quali Durando si discosta dalla dottrina di San Tommaso:[34] quelli riguardanti il primo e il quarto libro.

2. Basel, *Universitätsbibliothek, B, II,* 21. (B)

Contiene il libro primo.

Il ms. è descritto compiutamente nel recente catalogo della Biblioteca Universitaria di Basilea,[35] al quale rimandiamo.

[29] Koch J., *ib.*, p. 101 s.

[30] Stella P. T., *A proposito di Pietro da Palude (In I Sent. d. 43, q. 1). La questione inedita: « Utrum Deum esse infinitum... »*, p. 245 ss.

[31] Stella, *ib.*, p. 311.

[32] Ci meravigliamo come una tale conclusione non sia stata tratta dai diligentissimi autori del catalogo della Biblioteca Universitaria di Basilea (*Die mittelalterl. Handschriften der Universitätsbibliothek Basel...*, p. 185), i quali si limitano a ripetere le conclusioni di Koch, dicendo che i due mss. « *stammen (mittelbar oder direkt) aus der gleichen, am 24. nov. 1315 von* Petrus Falacha O.P. *fertig gestellten Vorlage* », e come prova citano appunto l'identità del primo *explicit* nei due mss. Non conoscono lo studio citato dello Stella, e neppure hanno potuto prendere visione diretta del manoscritto barcellonese. Di quest'ultima cosa però non facciamo addebito ai sopracitati autori, perchè sappiamo per esperienza quanto sia difficile consultare quel manoscritto; abbiamo dovuto attendere nove lunghi mesi prima di riuscire ad ottenerne il microfilm.

[33] Si veda quanto dice lo Stella nell'art. citato p. 311, nota 64 e quanto diremo a p. 251, nota 124.

[34] Koch J., *Zu Codex 35 des Archivo...*, p. 105 ss. Su quest'elenco, come pure su quello del 3 luglio 1314, si veda: Koch J., *Die Jahre 1312-1317 im Leben des Durandus de S. Porciano O.P.*, in « Miscellanea F. Ehrle », I, p. 279 ss., Roma, 1924; Id., *Durandus de S. Porciano...*, I, p. 16 s., 199 ss. I risultati di questi studi vengono poi ripresi ed integrati nella nota sopra citata: *Zu Codex 35 des Archivo...*, p. 105 ss. La scoperta del codice barcellonese ha portato il Koch a fare, sul secondo elenco, delle utili precisazioni e correzioni.

[35] *Die mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Basel...*, I, p. 185 ss.

È il ms. base della nostra edizione.

3. Basel, *Universitätsbibliothek, B, II, 22.*
Contiene il secondo libro.[36]

4. Basel, *Universitätsbibliothek, B, II, 23.*
Contiene il libro quarto.[37]

5. Bergamo, *Biblioteca Civica A. Mai, γ, 7, 4.* (M)
Contiene il libro primo.
Il ms. non è conosciuto da Stegmüller, nè da Doucet.[38]
È cartaceo, secolo XIV, rilegato in pergamena nel 1679, come dice una nota nel verso della copertina: « *Chartaceo rudiori abiecto, venustiorem hunc amictum indui. 1679* ». La numerazione dei fogli è recente. Secondo il catalogo manoscritto della Biblioteca conterrebbe solo il primo libro del *Commento* di Pietro da Palude; vi si trova invece anche buona parte del *Defensio Doctrinae D. Thomae* di Erveo Natalis.
Eccone il contenuto:

f. 1 r marg. sup.: una mano recente ha scritto: *Petrus de Palude super primum Sententiarum.*

f. 1 ra: In hoc igitur opere sic procedendum videtur quod primo quaerentur [*!*] *de illis de quibus tractat...*

f. 27 ra: ... maior patet ex secundo articulo et ex superius dictis in aliis quaestionibus; minorem probo ostendendo aliquid posse probari de Deo.
Così termina. Segue metà della col. *27 ra* vuota; sono pure vuoti: *27 rb - 27 vb; 28 recto et verso.* L'*incipit* mostra chiaramente che non si tratta di Pietro da Palude, ma della *Defensio* di Erveo, di cui il Krebs, nel 1911, pubblicava degli estratti.[39] Il ms. di Bergamo arriva fino all'art. 21, corrispondente al ms. Vat. Lat. 817, *f. 37 ra.*

f. 29 ra: Circa Prologum Sententiarum quaeruntur quinque...

f. 54 ra: ... et sic intelligit Thomas.
È il Prologo del Commento alle Sentenze di Pietro da Palude. Si seguono immediatamente le distinzioni del primo libro.

ib.: Circa distinctionem primi Sententiarum...

f. 313 vb: ... perducens ad finem sed non necessario.
Quartus autem.
Così si interrompe alla *quarantesima* distinzione il primo libro. Seguono due fogli tagliati. Poi l'indice delle questioni, incompleto.

[36] *Ib.*, p. 187 ss.

[37] *Ib.*, p. 190 ss.

[38] Stegmüller F., *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Herbipoli (Würzburg), 1947, T. I, n. 677; Doucet V., O.F.M., *Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M. F. Stegmüller*, Firenze, Quaracchi, 1954, p. 70. Il ms. di Bergamo mi è stato gentilmente segnalato da P. T. Käppeli, O.P., che ringrazio vivamente. Si veda: Käppeli T., O.P., *Kurze Mitteilungen über mittelalterliche Dominikanerschriftsteller*, in « Arch. Frat. Praed. », 10 (1940), p. 283, nota 3; Id., *La Bibliothèque de Saint Eustorge à Milan à la fin du XV^e siècle*, *ibid.*, 25 (1955), p. 5.

[39] Krebs E., *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik...*, Münster, 1912. Si serve del ms. Vatic. Lat. 817.

f. 314 ra: habens tres opiniones...
Così inizia l'indice; manca la prima parte fino alla *dist. 7, q. 2, a. 2.*
f. 319 vb: ... per essentiam solum.
Così termina l'indice alla *dist. 36, q. 4, sexta opinio.*

Il manoscritto, sia per quanto riguarda la *Defensio* di Erveo che per il *Commento* di Pietro, è assai scorretto.[40]

6. Firenze, *Laurent. Fesul. 147.*
Contiene il quarto libro.[41]

7. Oxford, *Bodleian Library, Holkam Hall (Library of the Earl of Leicester, cod. 156: Petrus de Palude: Sententiae - membran. from Convent of St. Dominic at Fiesole).*
Contiene solo il quarto libro.[42]
Non è conosciuto da Stegmüller, nè da Doucet.

8. Los Angeles, *University of Southern California, Hoose Library, 3.*
Contiene — diversamente da quanto dice lo Stegmüller — solo il quarto libro.[43]

9. Madrid, *Biblioteca Nacional, 127.*
Contiene solo — diversamente da quanto dice il Catalogo[44] e lo Stegmüller — solo il libro quarto. Questo risulta dal microfilm che abbiamo fatto eseguire.

10. Mantova, *Biblioteca Comunale, B, IV, 20.*
Contiene il libro quarto (cfr. Stegmüller, *ib.*).

11. Paris, *Bibliothèque Mazarine, 898.* (P)
Contiene il primo libro, incompleto.[45]

[40] Il catalogo inedito della Biblioteca civica attribuisce a Pietro da Palude un altro codice: quello che porta la segnatura: γ 7, 5. Sembra scritto dalla stessa mano del precedente ed è stato anch'esso rilegato nel 1679. Contiene il secondo libro del *Commento alle Sentenze*, non però di Pietro da Palude, bensì di *Bartolomeo di Massa*, O.E.S.A., come risulta dall'*incipit*, che trascriviamo: *f. 2 ra:* « *Circa materiam ordinationis de qua Magister determinat in prima distinctione istius secundi sententiarum, communiter rationabitur in generali ex quadruplici parte. Primo quidem ex parte principii effectuum creationis; secundo ex parte ipsiusmet productione* [?] *creationis; tertio ex parte termini creationis; quarto ex parte mensurae creationis...* » - *Explicit: f. 318 rb:* « *... secunda propositio quod creatio non est realiter idem quod conservatio, probatur per easdem rationes quibus probatum est supra de creatione quod differat realiter a creatura*[?]. *Nunc sunt ponendae difficultates etc. - Nichil amplius scripsi de hac materia secundum istum auctorem* ».

Il codice meriterebbe di essere esaminato più attentamente. Nè lo Stegmüller, nè il Doucet lo conoscono.

[41] Doucet, *op. cit.*, p. 70, n. 677.

[42] Il ms. è descritto nel: *Catalogue of Manuscripts in the Library at Holkam Hall in the County of Norfolk belonging to Thomas William Coke, Esq. M. P.* (Cfr. Kristeller, *Latin Manuscript Books before 1600*, in « Traditio », 9 [1953], p. 405). Il ms. ci è stato gentilmente segnalato dal P. Käppeli, O. P. Dalla Bodleian Library, Nona D. S. Martin, Assistant, ci ha cortesemente comunicato che il ms. contiene solo il quarto libro del *Commento di Pietro.*

[43] Così ci comunica il Sig. Wallace Nethery, Bibliotecario.

[44] *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional*, I, p. 112, n. 127, Madrid, 1953.

[45] Il ms. è descritto da Molinier A., *Catalogue général des mss. des Bibliothèques de France*, Mazarine I, p. 421 s., n. 898, Paris, 1885. Secondo il Molinier avrebbe 748 pagine. Dal microfilm

Il ms. è conosciuto. È stato utilizzato dal De Vooght, che ha trascritto solo qualche breve tratto del Prologo.[46]

12. Paris, *Bibliothèque Mazarine, 899.*
Contiene il secondo libro.[47]

13. Torino, *Bibl. Universitaria, E, III, 35.*
Contiene il quarto libro.[48]

14. Vaticana, *Fondo latino, 1073.*
Contiene il secondo libro.[49]

Oltre ai mss. elencati, ne esistono due, appartenenti ad altri autori, nei quali si trovano estratti del *Commento alle Sentenze* di Pietro da Palude. Sono:

1. Barcelona, *Archivio de la Corona de Aragon. Ripoll 77 bis.* (R)

Il ms. è stato compiutamente descritto da A. Meier.[50] La seconda parte del ms. contiene questioni sui primi tre libri delle *Sentenze*, secondo quest'ordine: libro II, I, III, desunte dal *Commento* di Pietro da Palude.

Si tratterebbe di una compilazione, fatta da un teologo domenicano non ancora identificato, in vista della redazione del proprio *Commento alle Sentenze*. Il compilatore sunteggia, per lo più, *per omissionem*. Quindi le parti trascritte sono quasi sempre riportate alla lettera. Il ms. non possiede fogli numerati.

2. Vaticana, *Fondo lat. 1086.* (Z)

È stato descritto e studiato da Pelzer e Glorieux.[51]

Consta di due mss. Il primo contiene la compilazione di Prospero di Reggio Emilia, Oesa († c. 1333) sul Prologo e sulla prima distinzione del primo libro del *Commento alle Sentenze* (*ff. 13 ra - 86 ra*). Il secondo (*ff. 101 r - 325 v*) contiene sunti di più di cinquecento questioni teologiche di diversi autori. È ante-

risulta che il ms. si interrompe alla 27ª dist., q. 3, a *p. 341 b* con queste parole: « *Sexto, quia non sufficit potentia activa et passiva ad agendum nisi sit debita distantia inter activum et passivum, quia est principium transmutandi, non se, sed aliud, ab alio, non a se motum. Unde quandoque requiritur locale. Sensibile enim positum supra sensum non facit sensum, quamvis habeat eandem potentiam activam et eandem potentiam passivam; similiter species visibilis est distincta subiecto a visione, cum illa sit tantum* » (tratto che corrisponde al *f. 208 rb* del sopracitato ms. di Bergamo).

[46] De Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne...*, p. 75 ss.

[47] Molinier, *ib.*, n. 899.

[48] Doucet, *op. cit.*, p. 70, n. 677.

[49] Descrizione in: Pelzer A., *Codices Vaticani Latini*, T. II, pars prior, p. 629 s., Città del Vaticano, 1931.

Il Fournier, nello studio citato (p. 53, nota 5), aggiunge anche: VATICANA, *Barber. lat. 904*, il quale conterrebbe alcune distinzioni desunte dal libro II (d. 33, q. 2, c. 2; d. 9, c. 1).

[50] Meier A., *Literarhistorische Notizen über Petrus Aureoli, Durandus und den « Cancellarius »...*, p. 213 ss. Prima della Meier si erano occupati del ms.: Grabmann M., *Durandus de S. Porciano und der Kampf um Thomas von Aquin*, in « Theologische Revue », 24 (1928), 302 ss.; Martin R., *La controverse sur le péché originel...*, p. 145 ss., 319 ss.

[51] Pelzer A., *Prosper de Reggio Emilia des Ermites de St. Augustin et le ms. latin 1086 de la Bibliothèque Vaticane*, in « Revue Néoschol. de Philosophie », 30 (1928), p. 316 ss.; Id., *Codices Vaticani Latini*, II, pars prior, p. 654 ss.; Glorieux P., *A propos du Vat. lat. 1086. Le personnel enseignant de Paris vers 1311-14*, in « Rech. de Théol. Anc. et Méd. », 5 (1933), 23 ss.

riore al 1318 ed è stato scritto a Parigi. Si può dividere a sua volta in due parti distinte: la prima occupa i *ff. 101 r - 173 v* e contiene sunti o riportazioni di questioni ordinarie e quodlibetali, che — secondo il Glorieux — sarebbero state sostenute a Parigi negli anni 1311-12. La seconda parte invece (*ff. 176 v - 325 v*) conserverebbe sunti o riportazioni di questioni ordinarie e quodlibetali, disputate a Parigi negli anni immediatamente seguenti, cioè 1312-14, fatta eccezione forse per quanto riguarda le questioni di cui Prospero è autore. Se questo è vero, ha per noi un notevole interesse, perchè nella seconda parte appunto di questo ms. (*ff. 274 ra - 275 ra*) abbiamo avuto la fortuna di rintracciare un brevissimo sunto del Prologo di Pietro da Palude, non ancora identificato. Il codice in questione offre anche utili indicazioni per la ricerca delle fonti.

Il ms. completo, che esisteva a Vienna, sembra attualmente irreperibile.[52]

La segnalazione fatta da P. Bertràn de Heredia circa la presenza, nella Biblioteca Universitaria di Zaragoza, di un *Commento alle Sentenze di Pietro da Palude,* non si riferisce ad un ms., bensì ad un incunabolo del solo quarto libro.[53]

Come si sarà notato, del terzo libro del *Commento* di Pietro, se si eccettuano gli estratti contenuti nel ms. Barcelona, *Ripoll 77 bis,* non siamo riusciti a rintracciare alcun manoscritto. Del primo libro invece — del quale presentemente ci occupiamo — esistono attualmente quattro manoscritti, di cui due completi: Barcelona, *Cabildo Catedral,* 35 (L) e Basel, *Universitätsbibl., B, II, 21* (B); e due incompleti: Bergamo, *Bibl. Civica,* γ, *7, 4* (M) e Paris, *Bibl. Mazarine, 898* (P). Esistono inoltre estratti abbastanza diffusi nel cod. Barcelona, *Ripoll 77 bis* (R)[54] e un breve sunto del Prologo nel cod. Vaticana, *Fondo lat. 1086* (Z). Questi sono appunto i codici ai quali ricorreremo per la nostra edizione.[55]

c) *Data di composizione del « Commento alle Sentenze ».*

Di Pietro da Palude sappiamo con certezza la data della licenza in teologia, conseguita a Parigi: 13 giugno 1314.[56] Del periodo immediatamente precedente conosciamo poco. Certo prima di conseguirla ha dovuto spiegare i quattri libri delle *Sentenze* di Pier Lombardo e redigerne il commento. In quali anni? negli

[52] La notizia, desunta dal Gottlieb, *Mittelalterl. Bibliothekskataloge Oesterreichs,* I, 355, 34 (Wien, 1915), è ripetuta da Stegmüller, *ib.* Già il Koch (*Durandus...,* I, p. 272, nota 5) non era riuscito a rintracciare il ms. Anche gli autori del nuovo catalogo della Biblioteca Universitaria di Basilea lo dicono irreperibile.

[53] Cfr. « Ciencia Tomista », 79 (1952), p. 668. Il Direttore della Biblioteca, Don Mariano Borrel, così scrive: « *Existe unicamente un Comentario a la IV Sentencia, cuyo autor es P. de Palude, pero non el manuscrito, sino encunable* ».

[54] Per avere un'idea approssimativa dell'estensione degli estratti di questo codice, si tenga presente che il Prologo del *Commento di Pietro,* nel manoscritto di Basel (B), occupa complessivamente 77 colonne, mentre nel Ripoll 77 bis (R) ne occupa solo 16.

[55] Non abbiamo tuttavia dimenticato la dipendenza notevole e spesso letterale del *Commento alle Sentenze* di Giacomo di Losanna, O.P. da quello di Pietro da Palude (Cfr. Koch, *Durandus...,* I, 281 ss.). Ci siamo serviti del ms. Wien, *Nationalbibliothek, 1452.* Il Prologo occupa i primi cinque fogli.

[56] Denifle-Chatelein, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* II, 227, n. 776, 65.

anni 1312-14 oppure qualche anno prima? Su questo punto esistono opinioni diverse tra gli studiosi, opinioni che crediamo opportuno di elencare brevemente, per poi tentare di giungere ad una qualche conclusione.

I primi dati ed ipotesi sulla data di composizione del *Commento alle Sentenze* di Pietro da Palude si trovano nell'opera di N. Paulus sulla storia delle indulgenze.[57]

Nel quarto libro del suo *Commento*,[58] Pietro considera come ancora recente e valida la costituzione *Inter Cunctas* sui privilegi degli Ordini mendicanti, promulgata da Benedetto XI nel 1304.[59] Tale costituzione fu annullata da Clemente V al Concilio di Vienna (1311-12).[60] Tale fatto — dice il Paulus — doveva essere noto ai Domenicani di Parigi. Se Pietro non fa cenno di questa abolizione, vuol dire che ha scritto il suo *Commento* prima del 1312. Inoltre trattando delle indulgenze, sempre nello stesso libro,[61] Pietro possiede un riferimento ad un'indulgenza considerata ancora in vigore, che Clemente V concesse l'11 agosto 1308 all'ordine religioso-cavalleresco dei Giovanniti od Ospedalieri (l'attuale *Sacro Militare Ordine Gerosolimitano di Malta*) per la durata di cinque anni. Di qui il Paulus ricava che il *terminus a quo* dell'opera di Pietro da Palude non può essere anteriore al 1308. Quindi secondo il Paulus la redazione del *Commento* di Pietro da Palude deve porsi tra il 1308 e il 1312.

Alcuni anni dopo l'opera del Paulus comparve lo studio di Koch su Durando di S. Porciano, O. P.,[62] nel quale da altri punti di vista si tenta di determinare maggiormente la data di lettura e di composizione del *Commento* di Pietro.

Come è noto, secondo il Koch, esistono tre redazioni del *Commento alle Sentenze* di Durando: la prima, avvenuta contemporaneamente alla lettura delle sentenze, negli anni 1307-1308; la seconda, fatta negli anni 1310-1311; e finalmente la terza, definitiva, scritta dopo il 1317, che è quella stampata.

Ora Pietro da Palude — come appare dalle diffuse citazioni di Durando reperibili nel suo commento — dimostra secondo il Koch di conoscere *solo* la prima redazione del *Commento* di Durando, per cui sembra doversi porre il *Commento* di Pietro tra la prima e seconda redazione di quello di Durando.[63] Inoltre il Koch rileva come Pietro, nel suo *Commento,* conosca ed utilizzi i primi tre quodlibeti di Erveo, ma non il quarto; [64] ne consegue che il *Commento* di Pietro non può essere anteriore al 1309, anno in cui dovette essere disputato il terzo quodlibeto di Erveo. Ancora: Pietro nel secondo libro del suo *Commento* critica un'opinione di Durando, contenuta nella prima redazione del suo *Commento;* Durando nella seconda redazione, cita l'opinione di Pietro. D'altra parte Durando nella seconda redazione del suo *Commento,* conosce ed

[57] Paulus N., *Geschichte des Ablasses im Mittelalters*, I, 340 s., Paderborn, 1922-23.

[58] *In IV Sent.*, d. 17, q. 4, Ed. Venetiis, 1493, f. 85 ra.

[59] *Extrav. Comm.*, c. 1, de privil., V, 7.

[60] Clem., cap. 2, *de sepult.*, III, 7.

[61] *In IV Sent.*, d. 20, q. 4, f. 111 va.

[62] Koch J., *Durandus de S. Porciano, O.P. ...*, I, Münster i. W., 1927.

[63] *Ib.*, p. 63, nota 19.

[64] *Ib.*, p. 64, nota 20.

utilizza il quarto quodlibeto di Erveo, che Pietro invece, come si è detto, non conosce. Ponendo come data di tale quodlibeto il 1310, il Koch può determinare con esattezza la data di lettura e di composizione del *Commento* di Pietro da Palude: 1309-1310.[65] Una conferma di questa notevole ricostruzione è stata trovata dal Koch nelle disposizioni degli statuti dell'Università di Parigi del 1335 — statuti che a suo avviso possono considerarsi come la codificazione di tradizioni già esistenti agli inizi del secolo XIV — secondo le quali il Baccelliere della facoltà di Teologia, dopo di aver commentato le *Sentenze,* doveva attendere ancora quattro o cinque anni prima di essere ammesso alla licenza.[66] Ora stando a queste disposizioni, Pietro da Palude, avendo conseguito la licenza nel 1314, avrebbe dovuto spiegare le *Sentenze* negli anni 1309-10, proprio come il Koch aveva concluso in base a dipendenze di testi. La convergenza dei due punti di vista diversi confermò il Koch nell'esattezza delle sue illazioni.

Abbiamo detto sopra che, secondo il Koch, Pietro da Palude è testimone solo della prima redazione del *Commento* di Durando. Ora questa, almeno per quanto riguarda il primo libro, si troverebbe, sempre secondo il Koch, nel ms. PARIS, *Nation. Lat. 14.454* (E), *ff. 31 ra - 114 vb.* Il Koch fa pure osservare che del primo libro del *Commento* di Durando non si conosce una seconda redazione: conseguentemente i mss. che, come il PARIS, *Nat. Lat. 12.330* (D), sono testimoni della seconda redazione, per il primo libro testimoniano la prima.[67]

Alcuni anni più tardi, studiando i precedenti del processo intentato contro il maestro secolare Giovanni di Pouilly dagli Ordini mendicanti, il Koch riprendeva molto più a fondo il problema inerente alla costituzione *Inter Cunctas,* arrivando alla stessa conclusione del Paulus, cioè che il *Commento* di Pietro è anteriore al Concilio di Vienna, sebbene per ragioni del tutto diverse da quelle del Paulus.[67 bis] Ne diremo fra poco.

Non concorda invece con la posizione di J. Koch, il Martin.[68] Non si sente anzitutto di accettare l'ipotesi del Koch che gli statuti dell'Università di Parigi del 1335 siano la codificazione di una prassi già tradizionale agli inizi del secolo XIV, almeno per quanto riguarda il periodo dei quattro o cinque anni che doveva intercorrere tra la lettura delle *Sentenze* e il conseguimento della licenza. Secondo il Martin questo, agli inizi del secolo XIV, poteva avvenire come eccezione, ma non come regola. E come eccezione deve essere appunto avvenuto nel caso di Durando, a causa delle sue idee un po' rivoluzionarie, per il quale il Martin accetta come data di lettura e di prima redazione del *Commento* quella proposta dal Koch, cioè 1307-1308. Nel caso di Pietro da Palude invece dovrebbe valere la regola generale, per cui al termine della lettura delle *Sentenze* egli avrebbe conseguita la licenza. Siccome si sa che questa fu conseguita nel 1314, la

[65] *Ib.*, p. 72 s.

[66] *Ib.*, p. 60, nota 3.

[67] *Ib.*, p. 39 ss., p. 51.

[67bis] KOCH J., *Der Prozess gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte (1312-1321)*, in « Rech. de Théol. Anc. et Méd. », 5 (1933), p. 398 ss. Si veda pure SIKES J. G., *John de Pouilli and Peter de la Palu*, in « The Engl. Histor. Review », 49 (1934), p. 223, nota 6, dove l'autore dice di accettare, per la cronologia, la posizione del Koch.

[68] MARTIN R. M., *La controverse sur le péché originel au début du XIV^e siècle*, Louvain, 1930.

lettura delle medesime e la conseguente redazione del *Commento* va posta nei due anni immediatamente precedenti: 1313-1314.[69]

Al Martin inoltre non sembra neppure decisivo l'altro argomento del Koch, il fatto cioè che Pietro da Palude nel suo *Commento* non faccia alcun riferimento alla seconda redazione di quello di Durando (che egli pone più tardi negli anni 1312-1313). Sarebbe possibile infatti, pensa il Martin, che nello stesso periodo ambedue fossero occupati, uno a redigere le sue lezioni, l'altro a rivedere il suo *Commento,* e conseguentemente il primo ignorasse il lavoro silenzioso del secondo.[70] Così pure il fatto che Pietro non citi il quarto quodlibeto di Erveo non pare decisivo al Martin, a causa dei forti dubbi che nutre sulla natura di questo quodlibeto e conseguentemente sulla sua datazione.[71] Infine, conclude il Martin, se Pietro da Palude avesse redatto il suo *Commento* negli anni 1309-1310, come si spiegherebbe che l'autore della *Tabula* di Stams non ne faccia cenno? Quindi tutto sommato, il Martin in opposizione al Koch, sostiene come data di lettura e di composizione del *Commento* di Pietro il 1313-1314.

Una scoperta fatta dallo Xiberta[72] sembrò confermare definitivamente la posizione del Martin. Nello studio sul carmelitano Guido Terreni ci dice che Pietro da Palude « copia quasi sencera » la questione sesta del quodlibeto I di Guido Terreni sul costitutivo del supposito e la inserisce nella distinzione sesta del libro terzo del suo *Commento.*[73] Ora la datazione del I quodlibeto del maestro carmelitano è sicura, ci dice lo Xiberta, perchè in esso per ben due volte, nella questione 13ª, si lascia chiaramente intendere che la sua discussione avvenne nel 1313.[74] Per conseguenza la redazione del terzo libro dev'essere posteriore a questa data.

Tutto il problema venne ripreso nel 1938 dal Guimarâes nel suo apprezzato studio biografico su Erveo.[75] Questo autore ha messo in evidenza anzitutto due dati di notevole interesse. Il primo riguarda la deposizione fatta da Pietro da Palude al processo dei Templari il 19 aprile 1311. In quest'occasione Pietro porta già il titolo di *baccalarius in theologia.*[76] Per portare tale titolo deve almeno, pensa il Guimarâes, aver cominciato a leggere le *Sentenze.* Il secondo è costituito dall'*explicit* di un ms., ora perduto, del convento domenicano dei SS. Giovanni e Paolo di Venezia, nel quale si leggeva — come riferisce il Berardelli[77] — che la compilazione del terzo libro del *Commento* di Pietro fu

[69] *Ib.*, p. 157.

[70] *Ib.*, p. 327.

[71] *Ib.*, p. 215 ss.

[72] XIBERTA B. F. M., O. Car., *Guyu Terrena, Carmelita de Perpinyà,* Barcelona, 1932.

[73] *Ib.*, p. 98; p. 150. Per il quodl. I di Guido Terreni, si veda il ms. *Vat. Borgh. 39,* ff. 29 rb ss.; per Pietro da Palude: *In III Sent.*, d. 6, q. 2, Ed. Parisiis, 1519, ff. 36 va ss.

[74] XIBERTA, *op. cit.*, p. 8. Nella q. 13 di questo quodl. (*Utrum per notitiam sacrae scripturae possit determinate sciri tempus antichristi*) al f. 52 v si dice: « *A nativitate Domini usque nunc sunt 1313 anni, quia computamus 1313 ab Incarnatione Domini* ». La stessa data è ripetuta al foglio seguente.

[75] DE GUIMARÂES A., *Hervé Noël...*, in « Arch. Fr. Praed. », 8 (1938), p. 5 ss.

[76] *Ib.*, p. 47. Sia il Koch (*Der Prozess...*, p. 398) che il Fournier (*studio cit.* p. 41) conoscono lo stesso dato. La notizia è ricavata da MICHELET, *Procès des Templiers,* II, p. 195 s., Paris, 1851-61.

[77] BERARDELLI, *Codicum omnium latinorum et italicorum qui manuscripti in Bibliotheca SS. Johannis et Pauli Venetiarum apud PP. Praed. asservantur catalogus,* in « Nuova raccolta d'opuscoli scientifici et filologici », vol. 32, fasc. VI, Venezia, 1778,

terminata, salvo errore di lettura o del copista, il 22 novembre 1312.[78] Il Guimarães inoltre ha portato dei fatti a convalida dell'ipotesi del Koch circa l'esistenza di un periodo intermedio tra la lettura delle *Sentenze* e il conferimento della licenza, come fatto normale e non come eccezione, già agli inizi del secolo XIV.[79]

Questo gli permette di concludere che all'inizio del secolo XIV, *ordinariamente,*[80] i baccellieri della Facoltà di Teologia, dopo di aver letto le *Sentenze,* attendevano qualche anno prima di essere presentati alla licenza. Quindi è legittimo su questo punto considerare le disposizioni degli statuti del 1335 come la codificazione di una prassi già esistente, purchè non si intenda la cosa troppo rigidamente. Un'altra interessante precisazione è stata fatta dal Guimarães a proposito dello *Studium generale* domenicano di Parigi. Era già noto che le cattedre di Teologia di questo studio erano due: una per i domenicani della provincia di Francia e l'altra per gli stranieri. I baccellieri delle due cattedre venivano eletti ogni anno dal Maestro Generale dell'Ordine in occasione del capitolo generale. Dal 1311 in poi, conosciamo i nomi dei destinati a questo incarico. Ogni anno però se ne eleggeva uno solo, alternativamente per una delle due cattedre.

Supponendo che questa regola esistesse anche prima del 1311, il Guimarães traccia la lista dei baccellieri e maestri in teologia domenicani, rispettivamente dal 1297 al 1314 e dal 1303 al 1317.[81] Secondo questa lista Durando avrebbe cominciato a leggere le *Sentenze* nel 1308, Giovanni di Napoli nel 1309,[82] Pietro da Palude nel 1310. Siccome la lettura durava due anni, Pietro avrebbe letto le *Sentenze* negli anni 1310-1312, alla cattedra dei Francesi, succedendo direttamente a Durando. Conseguentemente nel 1311, al processo dei Templari poteva tranquillamente fregiarsi del titolo di baccelliere.

Il Guimarães non ignora tuttavia la scoperta fatta dallo Xiberta e da noi riferita più sopra. Per tentare un accordo tra le sue illazioni e questo dato, propone l'ipotesi di disgiungere la data della lettura (che sarebbe avvenuta nel 1310-12) da quella della composizione o redazione definitiva dell'*Ordinatio,* che avrebbe potuto avvenire benissimo negli anni immediatamente prima della licenza.[83]

Anche il Lottin [84] ha dovuto occuparsi della data del *Commento* di Pietro da Palude. Nello studio sulle virtù morali ha scoperto che una questione anonima contenuta nel ms. *Vat. Borgh. 122, ff. 156 vb - 157 ra* (*utrum oporteat ponere in*

p. 99: « *Explicit tertium fratris Petri de Palude, Ord. Praed., cuius compilatio completa fuit in die sanctae Cecilie, anno Domini M°CCC°XII°* ».

[78] GUIMARÃES, *ib.*, p. 47.

[79] *Ib.*, p. 32, 36.

[80] Il Guimarães fa giustamente notare (p. 25) che allo stato attuale degli studi non conosciamo ancora con esattezza quello che le Università esigevano dai candidati ai gradi accademici agli inizi del secolo XIV. E neppure conosciamo con certezza quali fossero i privilegi degli Ordini Mendicanti di fronte alle esigenze dell'Università in questo stesso periodo. Quindi l'utilizzazione degli statuti, di alcuni decenni posteriori, va fatta con prudenza.

[81] GUIMARÃES, *ib.*, p. 38.

[82] La datazione proposta da Guimarães per la lettura delle *Sentenze* da parte di Giovanni di Napoli è stata accettata dal KÄPPELI P. (*Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli*), « Arch. Fr. Praed. », 10 (1940), p. 50.

[83] GUIMARÃES, *ib.*, p. 47, 60.

[84] LOTTIN O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles,* T. IV, P. II, Louvain, 1954.

nobis virtutes morales infusas) suppone il trattato *De Virtutibus* di Erveo, di cui riporta alla lettera dei tratti, ed è a sua volta copiata alla lettera da Pietro da Palude nel libro terzo del suo *Commento*.[85] Siccome il trattato di Erveo è collocato dal Glorieux[86] negli anni 1307-1309, il Lottin pone un interrogativo sulla datazione, proposta dal Koch, del *Commento* di Pietro (1309-10). La questione anonima del *Vat. Borgh. 122* deve potersi collocare tra lo scritto di Erveo e quello di Pietro da Palude. Ma allora non sarebbe necessario distanziare maggiormente i due estremi e quindi, per quanto riguarda Pietro da Palude, spostargli il *Commento alle Sentenze* un po' dopo il 1310? [87]

Il Lottin fa anche un'altra osservazione. In occasione dello studio delle varie posizioni sul problema dei doni dello Spirito Santo, osserva come il Durando citato da Pietro sia quello della seconda redazione (quella rappresentata dal ms. D) e come questa sia identica a quella definitiva, la terza, stampata. Il Lottin perciò si pone la domanda se il testo di Pietro da Palude, identico in questo caso a quello della seconda redazione di Durando, testimoni *ipso facto* la prima redazione.[88] Quindi il Lottin sarebbe favorevole a porre dopo il 1310 la composizione del *Commento* di Pietro da Palude.

L'ultimo studio recente sul problema è quello di P. T. Stella.[89] L'Autore, in seguito ad una indicazione dell'indice apposto al termine del primo libro del *Commento* di Pietro, ha scoperto che questi copia, si può dire, per intero la prima quest. della d. 43 dello stesso libro e la copia in parte dal *De cognitione primi principii* di Erveo, in parte dal *Commento alle Sentenze* (libro primo, stessa dist.) di Durando. Per quanto riguarda Erveo fa notare anzitutto che il suo *De cognitione primi principii* non è un « trattato », come comunemente viene ritenuto. Sono *Quaestiones ordinariae,* come le chiama inequivocabilmente lo stesso Erveo, che furono disputate dal maestro domenicano lungo l'anno 1309, tra il secondo e il terzo (che è anche ultimo) dei suoi quodlibeti, come risulta inoppugnabilmente dalle citazioni e rimandi espliciti dello stesso Erveo.[90] Ora Pietro da Palude, nella sopramenzionata questione del primo libro, utilizza, cioè *copia alla lettera,* una parte notevole dell'*ottava questione* del *De cognitione,* e la copia da un ms., il quale — come si ricava dall'apparato critico — suppone varie copie precedenti, che lo distanziano almeno di due anni dal 1309.[91] Quindi vien da concludere che la questione prima della distinzione 43 del primo libro del *Commento* di Pietro deve porsi non prima del 1311. D'altra parte le riflessioni fatte dallo Stella sui due codici, Barcelona, *Cabildo Catedral 35* (L) e Basel, *Universitätsbibl., B, 11, 21* (B), da noi riferite più sopra,[92] lo portano a porre come *terminus ad quem* di tutto il libro primo il 1313.

[85] *Ib.*, p. 798, nota 1. Il testo della quest. *Vat. Borgh. 122* è riportato a p. 785 s. Pietro da Palude la riporta: *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2 (Ed. Paris, 1517, f. 195 va s.).

[86] Glorieux P., *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII^e siècle,* I, p. 202, Paris, 1933.

[87] Lottin, *ib.*, p. 798, nota 1.

[88] *Ib.*, p. 709, nota 2.

[89] Stella P. T., *A proposito di Pietro da Palude (In I Sent.*, d. 43, q. 1)..., in « Salesianum », 22 (1960), 245 ss.

[90] *Ib.*, p. 250 ss. Che il quodlibeto 3° di Erveo sia l'ultimo, si veda p. 253, nota 25.

[91] *Ib.*, p. 308 ss. soprattutto p. 311.

[92] Cfr. sopra p. 225.

Quindi secondo lo Stella la stesura del libro primo del *Commento* di Pietro va collocata nel periodo 1311-13.

Per quanto riguarda Durando, lo Stella constata che su 19 brani copiati alla lettera da Pietro, solo *undici* si trovano in quella che il Koch chiama prima redazione, cioè quella rappresentata dal ms. Paris, *Bibl. Nat. Lat. 14454* (E) e, per il primo libro, anche dal ms. Paris, *Bibl. Nat. Lat. 12330* (D). Degli altri otto brani, sette si trovano nel ms. Paris, *Bibl. Nat. Lat. 14364* (F), ai *ff. 57 rb-58 ra,* identico in tutto e per tutto, su questo punto, all'edizione (per es. Venetiis 1586, ff. 112 ra e s.); uno, pur avendo tutti i caratteri di un testo di Durando, non trova riscontro nè nei mss. citati nè nell'edizione. Sulla base di questi dati l'Autore conclude che, per la questione studiata « oppure per il primo libro del *Commento alle Sentenze,* nella misura in cui i dati raccolti sono generalizzabili, Pietro da Palude attesta una redazione assai vicina a quella edita. Ciò equivale a dire che, contrariamente a quello che il Koch scrive al riguardo, il *primum scriptum* di Durando non è quello che i codici E e D presentano; questo potrebbe essere la *reportatio* della *lectura parisiensis,* lettura solidale in misura da determinare con ambedue gli *scripta;* l'edizione potrebbe essere di fatto un testo composito ».[93]

Al termine di questa rassegna di dati e di ipotesi circa la determinazione degli anni di lettura e composizione del *Commento alle Sentenze* di Pietro da Palude, ci si sente un po' perplessi: quale conclusione trarre? quale posizione accettare?

La prima cosa che abbiamo creduto opportuno di fare, è stata quella di distinguere due problemi: quello della data della lettura da quello della data di composizione del *Commento,* senza tuttavia voler accettare *a priori* l'ipotesi del Guimarães, che separa la prima dalla seconda, per porre poi quest'ultima qualche anno più tardi. La distinzione che facciamo è solo in funzione metodologica di maggior chiarezza nella soluzione dei problemi; lascia pertanto impregiudicata la questione dell'identità o meno delle due date. Tratteremo anzitutto della datazione della stesura del *Commento* e poi di quella della lettura.

Il primo problema al quale abbiamo voluto rispondere è stato quello riguardante l'ordine di composizione dei singoli libri del *Commento:* Pietro li ha composti secondo l'ordine crescente col quale si susseguono oppure secondo un ordine diverso, che potrebbe rispecchiare quello della lettura? Sembra che la seconda alternativa sia la giusta dal momento che il secondo libro rimanda al terzo come ad un *testo* preesistente,[94] il primo è presupposto dal terzo e dal quarto[95] e il se-

[93] Stella, *ib.*, p. 316. Si noti: la denominazione dei due codd. D, E, è nostra; inoltre l'ultima frase: « l'edizione potrebbe essere di fatto un testo composito » fu erroneamente omessa dal tipografo. A p. 312, nota 74, lo Stella ha fatto delle interessanti precisazioni a proposito del codice *PARIS, Nat. Lat. 14364* (F), correggendo alcune affermazioni del Koch a questo riguardo.

[94] Cfr. Stella P. T., *Una questione inedita di Pietro da Palude sulla unicità della forma nel sinolo ilemorfico...,* in « Salesianum », 19 (1957), p. 597: « Unico testo interessante per altri versi e che dal confronto ci è risultato appartenere a Pietro è quello nel quale si rimanda al terzo libro del *Commento alle Sentenze* come ad un testo preesistente: *Quod autem in homine Christo non sint nec fuerunt plures formae substantiales, probatum est in tertio libro, vigesima secunda distinctione* ».

[95] *In III Sent.,* d. 6, q. 2 (Ed. Parisiis, 1517, f. 36 va): « *... quia ut octava distinctione primi libri ostensum est...* »; *In IV Sent.,* d. 11, q. 2

condo dal quarto.[96] Se ne conclude che l'ordine di compilazione del *Commento* dev'essere stato il seguente: I, III, II, IV. Una tale successione risponde evidentemente alla necessità di adeguarsi ad un ordinamento scolastico e pone la compilazione del *Commento* immediatamente in funzione della scuola: i singoli libri dovettero essere scritti o immediatamente prima dell'insegnamento e in funzione di esso o durante l'insegnamento medesimo. Dalla soluzione di questo primo problema possiamo intanto ricavare un dato di fatto utile per la soluzione del problema principale: siccome il primo libro fu scritto sicuramente prima di tutti gli altri e il quarto conclude tutta la compilazione, ne segue che determinare la data di composizione di questi due libri significa stabilire il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* di tutta l'opera.

Ci domandiamo allora: quando fu scritto il primo libro? Se è vero, come ne siamo convinti, quanto ha scritto lo Stella nell'articolo, di cui abbiamo appena riassunto le conclusioni, e cioè che la quest. I della distinzione 43 del primo libro dev'essere stata scritta almeno due anni dopo le questioni ordinarie *De cognitione primi principii* di Erveo (le quali sono state disputate lungo l'anno 1309), risulta che questa sarà stata scritta al più presto nella seconda metà del 1311. Siccome però detta questione è quasi al termine del primo libro, si può porre con sufficiente probabilità l'inizio del medesimo tra la fine del 1310 e l'inizio del 1311. Questo sarebbe il *terminus a quo* di tutta l'opera, oltre cui non sembra probabile andare.

Qual è ora il *terminus ad quem?* si dovrà precisare, come abbiamo detto, in base al periodo di composizione del quarto libro. Per tale libro abbiamo i dati fornitici dal Paulus e dal Koch, che non possono essere trascurati. Il richiamo della costituzione *Inter Cunctas* di Benedetto XI, di cui parla il Paulus, va integrato con le considerazioni del Koch, perchè la conclusione che il Paulus ne deriva, non è esatta. Pietro da Palude cita come ancora valida la costituzione, non solo nel quarto libro del suo *Commento,* ma anche nel suo quodlibeto, disputato sicuramente nell'avvento del 1314.[97] Il motivo di questo sta nel fatto che

(Ed. Venetiis, 1493), f. 46 rb: « *... ut dictum est in libro primo, distinctione trigesima septima, de loco Angeli...* »; *Ib.*, d. 49, q. 5, f. 234 rb: « *Contra autem istam conclusionem ab* ALIQUIBUS *fiunt tres rationes, quae factae et solutae sunt super Prologum Sententiarum, quaestione ultima* ».

[96] Cfr. *In IV Sent.*, d. 5, q. 1 (Ed. Venetiis, 1493), f. 23 va: « *Potentia vero creandi, utrum purae creaturae communicari potuerit dictum est in secundo* »; *Ib.*, d. 45, q. 2, a. 3, f. 219 rb: « *Sed de hoc dictum est in secundo libro, distinctione nona* ». La citazione del secondo libro fatta nella colonna precedente (*5ª conclusio*) non ha interesse perchè desunta alla lettera da Durando (cfr. Ed. Venetiis, 1586, f. 407 rb, n. 8; stessa dist. q. 4). Altra citazione sicura di Pietro: *Ib.*, d. 49, q. 1, a. 2, f. 226 rb: « *Quantum ad secundum de specie sunt tres conclusiones. Prima de natura speciei, quia non est eiusdem rationis cum obiecto cuius est species, sicut probatum est secundo libro distinctione tertia...* ». Esiste anche una citazione, nella quale si rimanda al secondo libro come a trattazione futura. Il brano però — una critica diffusa all'opinione di Durando, che è riportata alla lettera — ha tutta l'aria di non essere di Pietro. Anche il riferimento generico lascia dei dubbi in proposito. Cfr. *Ib.*, d. 43, q. 3, f. 201 ra: « *Solutio prima ad secundum videbitur in secundo...* ». Anche il ms. del quarto libro *MADRID, Bibl. Nac.* 127, f. 261 va, ha *videbitur*.

[97] La citazione cui allude il Paulus è la seguente: *In IV Sent.*, d. 17, q. 4, a. 3, Ed. Venetiis, 1493, f. 85 ra: « *Sed nos habemus privilegium quod episcopis mortuis, qui nobis potestatem suam commiserunt vel concesserunt, possumus illa uti usque ad confirmationem successorum. Et multo magis secundum* CONSTITUTIONEM NOVAM INTER CUNCTAS... ». La stessa costituzione è ancora citata altre volte,

Pietro non riteneva che l'abolizione di detta costituzione mediante la riesumazione di quella di Bonifacio VIII, avvenuta nel Concilio di Vienna, avesse valore giuridico, fino a tanto che non fosse inviata alle università. Su questo punto Pietro si schierava esplicitamente contro l'opinione di Giovanni di Pouilly, il quale aveva sostenuto il contrario. Però nel *Commento alle Sentenze* Pietro non fa il minimo cenno alle posizioni contrarie di Giovanni di Pouilly, che aveva cominciato a discutere il problema nel suo quinto quodlibeto, q. 14, che è del 1312. Dunque, conclude il Koch, il *Commento* di Pietro va posto ad una data anteriore al Concilio di Vienna.[98]

Apprezziamo le precisazioni fatte dal Koch, tuttavia non possiamo condividerne la sicurezza della conclusione, perchè, dopo il recente studio dello Hödl,[99] diviene assai problematica la datazione delle questioni quodlibetali di Giovanni di Pouilly (quale è la nostra), attestate unicamente dal ms. Vat. Lat. 1017, in quanto questo manoscritto contiene la redazione definitiva dei quodlibeti del maestro secolare, fatta *qualche tempo* dopo la disputa dell'ultimo quodlibeto, il quinto. Inoltre, da quanto ci dice il Koch,[100] sembra che la q. 14 del V quodlibeto sia una questione composita, nella quale alla redazione primitiva (forse quella a cui si riferiscono le « pecie communes », che non affronta il problema del privilegio riguardante le confessioni, ma solo quello concernente la predicazione) si sarebbe aggiunta, nella redazione definitiva, tutta una discussione assai

per es. 84 va, 84 vb... La citazione del quodlibeto, q. 4 (*ms. Toulouse, 744*, f. 91 vb) è riportata dal Koch nell'articolo cit. p. 393, nota 6, e p. 402. È noto come con la decretale *Inter Cunctas* Benedetto XI concedesse agli Ordini mendicanti un numero rilevante di privilegi (tra cui quello riguardante le confessioni), abolendo le disposizioni emanate da Bonifacio VIII a questo proposito, con la costituzione *Super Cathedram* (cfr. FRIEDBERG A., *Corpus Juris Canonici*, II, 1161 ss.; 1296 ss.). Il papa Clemente V, a sua volta, nel Concilio di Vienna, tra le molte disposizioni disciplinari ivi emanate, fece revocare la decretale di Benedetto XI e rimise in vigore quella di Bonifacio VIII (costituzione *Dudum*: cfr. FRIEDBERG, *ib.*, 1161 s. « *Dudum a Bonifacio Papa VIII, praedecessore nostro infrascripta edita decretali, Benedictus papa XI, praedecessor noster, aliam illius revocatoriam promulgavit... Nos eam omnino cassantes, aliam a praefato Bonifacio editam, sacro instante et approbante concilio, innovamus...* ». Il Concilio di Vienna si chiuse il 6 maggio 1312 con la terza ed ultima sessione, nella quale il Papa fece leggere le costituzioni emanate dal Concilio medesimo. Inoltre fece approvare come *lectae, declaratae et constitutae* un'altra serie di disposizioni non ancora redatte nella loro forma definitiva, in modo che anche queste avessero il carattere di costituzioni conciliari. Terminata la redazione definitiva di tutto questo complesso di decretali, il Papa le fece nuovamente leggere nel Concistoro tenuto a Monteux il 21 marzo 1314. Questa lettura non equivaleva ancora alla promulgazione autentica, la quale aveniva solitamente mediante l'invio alle università. Questa non potè essere fatta da Clemente V, che morì poco dopo il Concistoro di Monteux, il 20 aprile 1314; fu fatta solo dal successore, Giovanni XXII, il 25 ottobre 1317 con la Bolla *Quoniam Nulla* (FRIEDBERG, *op. cit.*, 1129 ss.). Per una breve sintesi dei risultati delle ricerche recenti sulla storia della pubblicazione delle costituzioni del Concilio di Vienna si veda: STICKLER A., *Historia Juris Canonici Latini, I, Historia Fontium*, p. 264 ss., Torino 1950.

[98] KOCH J., *Der Prozess gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte (1312-1321)*, in « Rech. de Théol. Anc. et Méd. », 5 (1933), p. 398 s., 402.

[99] HOEDL L., *Die Kritik des Johannes de Polliaco an der philosophischen und theologischen « ratio » in der Auseinandersetzung mit den averroistischen Unterscheidungslehren. Eine historische Studie zu den « Quaestiones Quodlibetales » und « Quaestiones Ordinariae » des Johannes de Polliaco*, in « Miscellanea Martin Grabmann », p. 11 ss., München, 1959.

[100] KOCH J., *Der Prozess...*, p. 396 s., 399 s., nota 37, 420 s.

virulenta con un *Magister Minorum,* avvenuta più tardi. Quindi pur ammettendo che il quinto quodlibeto di Giovanni di Pouilly abbia potuto essere discusso nel 1312, non siamo in grado di sapere, allo stato dei fatti, quando furono veramente discusse le parti che compongono la questione 14. Pertanto il dato citato dal Koch viene a perdere la sua importanza di fattore decisivo per la datazione del *Commento* di Pietro.

L'altra indicazione citata dal Paulus ci pare invece valida. L'accenno che Pietro da Palude ha all'indulgenza concessa da Clemente V ai Giovanniti l'11 agosto 1308, per cinque anni, indulgenza considerata come ancor valida da Pietro, ci obbliga a porre come *terminius ad quem* della distinzione ventesima del quarto libro (quella nella quale si nomina tale indulgenza) l'11 agosto 1313, proprio perchè non ci consta che tale indulgenza sia stata rinnovata.[101] Da questo possiamo concludere che la stesura del quarto libro non dev'essere andata oltre la seconda metà del 1313; e quindi tutti e quattro i libri devono essere stati composti tra la fine del 1310 e la fine del 1313. Il carattere strettamente *compilatorio* (cioè la non rielaborazione delle fonti), quale si nota un po' in tutti i libri, ci permette di pensare che Pietro abbia potuto, in appena due anni, scrivere i quattro grossi tomi del suo *Commento.*

Resta però una difficoltà: la datazione del terzo libro, per il quale ci troviamo di fronte a due dati contrastanti: da una parte l'*explicit* dell'antico manoscritto di Venezia, che lo dice terminato il 22 novembre 1312; dall'altra la dipendenza, rilevata dallo Xiberta, di tale libro dal I quodlibeto di Guido Terreni, che è del 1313. Volendo trovare una via d'uscita tra questi dati antitetici, e non potendo d'altra parte verificare l'esattezza della notizia del Berardelli, abbiamo voluto controllare il significato preciso dell'affermazione dello Xiberta, mediante una collazione dei due testi in questione. A questo ci ha spinto anche una noticina contenuta nel cod. *Ripoll 77 bis* (R), secondo la quale una parte della questione di Pietro è attribuita a Durando.[102] Ad analisi avvenuta, dobbiamo dire che ci è parso *altamente improbabile* che Guido Terreni sia la fonte di Pietro nel caso citato. Per l'evidenza della cosa trascriveremo i risultati del confronto fatto.

Facciamo notare anzitutto che l'indice molto accurato, apposto al termine del terzo libro del *Commento* di Pietro, elenca le opinioni contenute nella seconda questione senza indicare alcun nome o fonte, come invece fa in altri casi.

In secondo luogo va rilevato che la seconda questione della dist. sesta di Pietro da Palude consta di fatto di tre questioni distinte (*utrum in Christo sit pluralitas suppositorum... utrum persona divina possit assumere naturam iam*

[101] Per il testo dell'indulgenza in questione si veda: Delaville le Roulx J., *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jerusalem (1110-1310)*, t. IV, p. I, n. 4808, p. 183. Per Clemente V, cfr.: Regestum, *Clementis papae V*, voll. 7, Romae, 1885-88.

[102] Il cod. R, come abbiamo detto, non ha i fogli numerati. Il passo si trova nel gruppo di estratti dal libro terzo di Pietro da Palude, d. 6, q. 2: « *Secundo quaeritur utrum in Christo sit pluralitas suppositorum. Argumenta pro et contra sunt in* Durando... *Secundo principaliter debet inquiri an in Christo sit pluralitas suppositorum. Ubi sciendum quod* Frater Durandus, *quaestione praefata, optime eam determinat. Patet* ».

existentem in proprio supposito... utrum persona divina possit separari a natura assumpta...), delle quali solo la prima fa al caso nostro. Ora tale questione è *copiata alla lettera* — come ci diceva appunto l'anonimo autore del cod. R — da Durando per quanto riguarda l'*opponendo*, l'argomento principale della questione stessa (cioè *utrum in Christo sit pluralitas suppositorum*) e le risposte all'*opponendo*.[103]

Tra l'*opponendo* e la soluzione dell'argomento principale Pietro inserisce una trattazione preliminare sui rapporti tra natura e supposito nelle sostanze create (*primum videndum de habitudine naturae et suppositi in substantiis creatis*), la quale trova riscontro nella trattazione analoga di Guido Terreni (quodl. I, q. 6), corrispondendo ad essa in alcuni punti letteralmente, in altri solo a senso, in altri ancora divergendo totalmente. Perchè la cosa appaia graficamente evidente, trascriveremo uno schema abbondante delle trattazioni di Pietro e di Guido Terreni, apponendo accanto a ciascun capoverso di esse dei numeri, allo scopo di facilitarne poi il confronto.

Ecco lo schema dell'esposizione di Pietro.

PETRUS DE PALUDE, *In III Sent.*, d. 6, q. 2 (Paris, 1517), *f. 36 rb ss.*

1. Secundo quaeritur utrum in Christo sit pluralitas suppositorum.
   Et videtur quod sic, quia omne quod est aliud et aliud...
2. Item, illud quod magis est proprium naturae minus est separabile...
3. Item, Christus secundum quod homo...
4. Item, homo nomen est suppositi...
5. In contrarium est quod dicit DAMASCENUS...
6. Ulterius quaeritur utrum persona divina possit assumere naturam iam existentem in proprio supposito... (*f. 36 va*).
7. Ulterius quaeritur utrum persona divina possit separari a natura assumpta...
8. RESPONSIO ad primam quaestionem.
   Ubi *primum* videndum de habitudine naturae et suppositi in substantiis creatis; *secundo* propositum.
9. Propter primum sciendum QUOSDAM dicere quod natura per esse trahitur ad esse suppositale et per esse individuatur; esse autem differt a natura et essentia, et ita suppositum, formaliter constitutum per esse et ipsum includens, realiter differt a natura.
   Haec positio non potest stare omnino.
10. Primo, quia illud quod in suo formali significato includit duo realiter distincta, non est vere unum...
11. Secundo, quia ut *octava distinctione primi libri* ostensum est, esse et essentia sunt realiter idem...
12. Tertio, quia de hoc supposito, puta Socrates, per se praedicatur universale...
13. Et ulterius, quia esse quod inest rei praeter essentiam, est accidens rei...
14. ALII dicunt quod suppositum habet esse formaliter suppositum per quantitatem, et sic differt a natura per quantitatem, quia per idem est substantia suppositum per quod est individuum; sed individuum est per quantitatem, quia ratio divisionis et indivisionis est quantitas.

[103] DURANDUS DE S. PORCIANO, *In III Sent.*, d. 6, q. 1: *Utrum in Christo sit pluralitas suppositorum.* La questione è trattata identicamente sia nel ms. *PARIS, Bibl. Nat. Lat. 12330* (D), f. 109 rb s., che nell'edizione (Venetiis, 1586, f. 223 va s.).

15. Contra hoc tamen a QUIBUSDAM arguitur sic:
Primo, quia in non habentibus quantitatem, est suppositum et natura...
16. Secundo, quia si quantitas esset praecisa ratio suppositi, tunc ubi esset individua substantia quanta, ibi esset suppositum illius naturae sicut individuum... (*f. 36 vb*).
17. Tertio, quia quantitas aut quodcumque accidens non potest esse ratio individuationis substantiae...
18. Item, unum est ratio individuationis in eo cuius unitas est causa divisionis a quocumque alio...
19. Item, unitas et differentia non minus reperitur in genere substantiae quam in genere accidentium...
20. Item, differentia aliquorum individuorum in aliquo genere...
21. Item, sicut species praedicamentorum sunt impermixte, ita quod species unius praedicamenti non est de formali ratione...
22. Item, posterius non est causa prioris, sed individuum accidentis est posterius individuo substantiae...
23. Praeterea, eo substantia est individua quo hoc aliquid; sed substantia est hoc aliquid per formam substantialem... (*f. 37 ra*).
24. Item, illud quod supponit subsistentiam alicuius non est causa quod illud sit subsistens...
25. TERTII ponunt quod suppositum realiter differt non per aliquam rem, sed per modum realem, quia ex unione cum accidentibus et proprietatibus relinquitur quidam modus realis, quo suppositum constituitur realiter et formaliter.
26. Contra hoc arguitur:
Primo, quia impossibile est aliqua differre realiter et non per rem, quia...
27. Ad hoc tamen dicitur a QUIBUSDAM:
Primo, quod non est simile de re et ratione, quia res est magis fecunda quam ratio... Secundo dicitur quod aliquid differt rationaliter non per rationem sed per modum rationis.
28. Sed hoc nihil est, quia licet sit res magis fecunda...
29. Item, sicut ad sterilem distinctionem, quae est secundum rationem, oportet dare causam sterilem...
30. Item, fecunditas non est signum imperfectionis rei, sed potius perfectionis...
31. Item, ens et res inde sunt unde sicut quod non est ens est nihil, sic quod non est res est nihil...
32. Item hoc patet per MAGISTRUM EORUM, qui arguens contra differentiam intentionis dicit quod differentia secundum intentionem est differentia secundum rationem...
33. Item probatur quod modus realis est res: nam trascendentia ratione suae communitatis sunt de per se et formali significato cuiuslibet... (*f. 37 rb*).
34. Sed contra hoc instatur: nam privatio est realis et tamen non est res. Item, natura est transcendens et nihilominus praedicatur denominative, quia dicitur res est naturalis.
35. Haec instantia nullius est apparentiae, quia privatio non dicitur realis nisi quia est privatio perfectionis realis...
36. Illud etiam quod solvitur non est contra propositum, quia...
37. Item, ut visum est supra, accidentia absque miraculo, praesupponunt subsistentiam subiecti et substantiae...
38. Item, cum modus sit accidens consequens accidentia...
39. Unde tenent ALII quod suppositum non differt realiter a natura, cuius est suppositum, ut Socrates ab humanitate. Propter quod PHILOSOPHUS, *septimo Metaphysicae,* dicit quod in substantiis idem est quid est, scilicet natura et habens scilicet suppositum.
40. Sed ALIQUI dicunt quod verum est de supposito universali...
41. Hoc autem non est verum, nam statim subdit PHILOSOPHUS... (*f. 37 va*).

42. Nec valet quod arguitur de quantitatis divisione et indivisione...
43. Quid autem sit principalius vel materia vel forma, videtur ALIQUIBUS quod materia, quia...
    Sed hoc non potest stare, quia per quod individuum est in actu...
44. Item quidquid per aliquod habet esse indistinctum in se et distinctum a quolibet alio, per illud habet esse individuum...
    Sic igitur licet ad esse individui substantiae habentis materiam et formam concurrat tam materia quam forma, principalior tamen est forma...
    Ex quo sequitur quod suppositum (*f. 37 vb*) in creaturis aliquid concernit et aliquam rem connotat...
45. Haec videtur intentio FRATRIS THOMAE, *secundo quolibeto, quaestione quarta,* et *Prima Parte, quaestione tertia, articulo tertio,* et PHILOSOPHI...
46. Quantum autem ad propositum, dicendum est quod in Christo fuit tantum unum suppositum...
47. ALIQUI tamen crediderunt eam posse salvare ponendo in Christo unitatem personae... (*f. 38 ra*).
48. Ad argumenta principalia respondendum est:
    Ad primum dicendum quod sicut alterum et alterum nominant differentiam accidentalem...
49. Ad secundum dicendum quod magis proprium non est semper magis separabile...
50. Ad tertium dicendum quod Christus ratione naturae est in specie humana...
51. Ad quartum dicendum quod ubicumque beatus AUGUSTINUS...
52. Ad secundam quaestionem dicitur...

Diamo ora lo schema di Guido Terreni.

GUIDO TERRENI, *Quodl. I,* q. 6, *Vat. Borgh. 39, f. 28 vb ss.*

g 1. Consequenter quaeritur utrum natura suppositalis suppositetur formaliter per aliquid positivum sui generis. Et arguitur quod non...
g 2. RESPONSIO:
    Hic quaeritur primo per quid formaliter in creaturis prima substantia consistit incommunicabiliter...
    Et contra hoc sunt plures modi dicendi.
g 3. Nam QUIDAM dicunt quod suppositum (*f. 29 ra*) constituitur per negationem dependentiae... Istud non videtur mihi quia... [seguono tre argomenti] (*f. 29 rb*).
g 4. ALII quod natura per esse trahitur ad esse suppositale et per esse individuatur; esse autem differt ab essentia; et ita suppositum, formaliter constitutum per esse et ipsum formaliter includens, realiter differt a natura.
g 5. Ista positio non videtur mihi vera, primo quia supponit unum quod credo falsum, scilicet quod esse differat ab essentia.
g 6. Secundo, quia hoc supposito, tollitur per se unitas primae substantiae, quia illud quod in suo formali significato includit plures actualitates...
g 7. Praeterea, de prima substantia subsistente, scilicet forma per se, praedicatur homo...
g 8. Et praeterea quod inest alicui praeter completam essentiam est accidens illi...
g 9. ALII dicunt quod quantitas est ratio supponendi suppositum, quia per idem substantia est suppositum, per quod est individuum; sed substantia est (*f. 29 va*) individua per quantitatem; ergo suppositum est suppositum per quantitatem.
g 10. Sed illud longe minus est rationabile: primo, quia si eadem est ratio singularitatis et suppositi in substantiis, tunc ubi esset natura propria singularitate individua...

g 11. Praeterea si suppositum esset formaliter per quantitatem, tunc esset unum magis per accidens...

g 12. Praeterea per quantitatem non convenienter satisfit quaerenti de omni supposito creato, quia multa sunt supposita creata sine quantitate, ut sunt angeli.

g 13. Secundo, quia quantitas aut quodcumque accidens non potest esse ratio individuationis substantiae...

g 14. Praeterea, si prima substantia est hoc aliquid et prima substantia per quantitatem, tunc quantitas esset de primo et per se intellectu substantiae primae...

g 15. Praeterea, quantitas non dat aliter esse indivisum (*f. 29 vb*) alicui et divisum ab alio formaliter, nisi sicut dat ei esse unum...

g 16. Praeterea, unitas et differentia non minus reperiuntur in genere substantiae quam in genere accidentium...

g 17. Praeterea, differentia aliquorum individuorum in aliquo genere debet accipi penes illa quae ad illud genus pertinent...

g 18. Praeterea, eo substantia est individua quod est hoc aliquid; sed substantia est hoc aliquid per formam substantialem...

g 19. Ex quo ulterius potest probari quod accidens non est ratio suppositandi naturam substantialem...

g 20. Motivum Istorum non valet, quia substantia (*f. 30 ra*) non est individua indivisione substantiae per quantitatem...

g 21. Alii ponunt quod suppositum differt realiter a natura non per aliquam rem superadditam, sed per modum realem, quia ex unione naturae cum accidentibus derelinquitur modus realis, quo suppositum constituitur formaliter.

g 22. Sed istud non potest stare: primo, quia, ut visum est *in praecedenti quaestione,*[104] impossibile est quod aliquid differat ab alio realiter et non per rem; et modus realis necessario est res.

g 23. Secundo, quia, ut est statim dictum,[105] accidentia praesupponunt, ordine naturae, subsistentiam substantiae...

g 24. Tertio quia illud per quod suppositum formaliter constituitur est de intrinseca ratione et quidditate suppositi...

g 25. Quarto, quia cum modus sit accidens consequens accidentia, suppositum constitutum esset ens per accidens...

g 26. Propter quod teneo quod suppositum non differt a natura, cuius est proprium suppositum, scilicet ut Socrates ab humanitate. Unde Philosophus, *septimo Metaphysicae,* dicit quod in substantiis idem est quidquid est, scilicet natura, et habens, scilicet suppositum.

g 27. Quod non est tantum intelligendum de supposito universali, scilicet homine, sed etiam de particulari et singulari, scilicet Socrate.

g 28. Nam statim Philosophus... (*f. 30 rb*).

g 29. Quid autem sit principalius vel materia vel forma ad rationem singularitatis et numeralis substantiae videtur Aliquibus quod materia, quia Philosophus...
Sed hoc non potest stare; nam per quod individuum est in actu per illud principalius est individuum...

g 30. Praeterea, per illud habet esse individuum in substantia per quod habet esse distinctum a quocumque alio...
Sic igitur, licet ad esse individui substantiae habentis materiam concurrat ut per se causa materia et forma, tamen primo principalior est forma... (*f. 30 va*).
Ex quo sequitur quod suppositum in creaturis aliquid concernit et connotat aliquam rem...

[104] Cfr. *Vat. Borgh. 39*, f. 27 va: *Utrum creatura, supposito quod sit absolutum, si per dependentiam quam dicit ad Deum, perdat esse absolutum.* Al f. 27 vb una delle *rationes* è analoga a quella di Pietro, n. 33.

[105] Cfr. sopra *g 13.*

Natura autem non ideo dicitur natura assumpta et non suppositum...

g 31. Et haec est intentio PHILOSOPHI, *septimo Metaphysicae,* ubi vult... (*f. 30 vb*).

g 32. Nec ex hoc potest dici suppositum connotativum, ut QUIDAM male arguunt...

g 33. Patet igitur quid dicendum ad quaestionem, quia suppositum creatum supponitatur per aliquid positivum sui generis, quia per naturam ut in se subsistit.

g 34. Ad rationes patet:
ad primam, quia illud positivum...

Il confronto ha dato i seguenti risultati: i nn. 1-5; 46-51 della trattazione di Pietro si ritrovano alla lettera in quella di Durando (cfr. *In III Sent.*, d. 6, q. 1, Ed., f. 223 va s., nn. 1-8; 18-21); i nn. 6-8; 52 sempre della trattazione di Pietro non interessano il confronto; i nn. 27-38 di Pietro non si trovano nè in Durando nè in Guido Terreni, eccetto il n. 33 (cfr. nota 104); tutti gli altri numeri trovano una corrispondenza o letterale o solo quanto al contenuto (corrispondenza questa che non è poi sempre totale) nella trattazione di Guido.[106] Esprimendo la corrispondenza letterale con il segno = e quella contenutistica con *cfr,* ecco i risultati:

9. = g 4.
10. cfr. g 6.
11. cfr. g 5.
12. cfr. g 7.
13. cfr. g 8.
14. cfr. g 9.
15. cfr. g 12.
16. cfr. g 10.
17. = g 13. (in parte)
18. cfr. g 15.
19. = g 16.
20. = g 17.
21. cfr. g 14.
22. cfr. g 13. (in parte)
23. = g 18.
24. cfr. g 19.
25. = g 21
26. cfr. g 22.
39. = g 26.
40. = g 27.
41. = g 28. (in parte)
42. cfr. g 28. (in parte)
43. = g 29.
44. = g 30. (quasi)
45. cfr. g 31., g 32.

Di fronte a questi risultati non ci siamo sentiti di ammettere, come abbiamo già detto, una dipendenza di Pietro dal I quodlibeto di Guido Terreni. Siamo inclini invece a pensare che le due esposizioni, per la parentela che manifestano, dipendano da una fonte comune, pur non potendo ancora dire con certezza

[106] Diamone un esempio mettendo in parallelo due brani:

PIETRO DA P. (n. 10)

Primo, quia illud quod in suo formali significato includit duo realiter distincta non est vere unum ut patet 7° et 8° Metaphysicae. Prima autem substantia est vere unum; ergo in suo formali significato non includit duas actualitates, sed secundum hanc opinionem essentia est actus perfectus perfectione secundum speciem; esse vero est alius actus; ergo impossibile est quod prima substantia per essentiam et esse in esse hypostatico constituitur tamquam per duo realiter distincta.

GUIDO TERRENI (g 6)

Secundo, quia hoc supposito tollitur per se unitas primae substantiae, quia illud quod in suo formali significato includit plures actualitates non est per se unum ut patet 7° Metaphysicae et 8°. Sed si prima substantia constituitur formaliter per esse, tunc prima substantia includit in suo formali significato plures actualitates, quia naturam, quae est actualis perfectio, et esse, qui est alius actus secundum EOS. Ergo prima substantia non est per se una nec per consequens nec per se ens, quod est impossibile.

quale possa essere questa. Ci permettiamo tuttavia di prospettare un'ipotesi. Il già citato cod. R, oltre ad attribuire una parte della trattazione di Pietro a Durando, attribuisce l'opinione, che in Pietro si trova al n. 39 (in Guido Terreni: *g. 26*), al CANCELLARIUS: « *Et idcirco tenet Cancellarius quod suppositum non differt realiter a natura...* ».[107] È da notare che questa è l'opinione condivisa da Pietro e da Guido Terreni. Inoltre nei *Notabilia Cancellarii* contenuti nel cod. Worcester, Cattedr., F. 69, secondo quanto ce ne dice il P. Balic,[108] l'esposizione del problema che ci interessa inizierebbe, proprio come in Guido Terreni (cfr. *g. 3*), con l'esposizione dell'opinione scotista, e tutta la trattazione si presenterebbe come una discussione tra un francescano e un domenicano. Questi indizi ci hanno suggerito l'ipotesi che sia proprio il Cancellarius la fonte comune delle trattazioni analoghe di Pietro e di Guido Terreni, con questa differenza però, che Pietro da Palude l'avrebbe conosciuta attraverso la mediazione della prima vera redazione di Durando.[109] Si spiegherebbero così le somiglianze, anche letterali, ma nello stesso tempo le differenze notevoli esistenti tra la trattazione di Pietro e quella di Guido Terreni.

Concludendo quindi possiamo dire che per il terzo libro l'unico dato sicuro, allo stato attuale degli studi, è quello offertoci dall'*explicit* del ms. veneziano; fondandoci su di esso possiamo porre l'inizio della compilazione di detto libro negli ultimi mesi del 1311, il che concorda con quanto sappiamo sulla data di composizione degli altri libri.

Riassumiamo ora brevemente i risultati conseguiti: i quattro libri del *Commento alle Sentenze* di Pietro da Palude furono composti secondo quest'ordine:

[107] La riferenza al Cancellarius, che sappiamo essere Francesco Caracciolo, era già stata notata dalla MEIER (*Literarhistoriche Notizen über P. Aureoli, Durandus und den « Cancellarius »...*, in « Gregorianum », 29 [1948], p. 235). Dalle citazioni che essa riporta a proposito della dist. 6 del terzo libro, appare che l'opinione del Cancellarius è citata per ben tre volte, e, nella prima e seconda questione di detta dist., è proprio l'opinione del Cancellarius ad essere seguita. D'altra parte proprio in tali questioni la dipendenza di Pietro da Durando è notevole (e si tratta sempre di dipendenza letterale). Viene quindi da pensare che Durando sia l'intermediario attraverso il quale giunge a Pietro l'opinione del Cancellarius.

[108] *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, in « Bibl. de la Revue d'Hist. Eccles. », I, Louvain, 1927, p. 167 s. La trattazione del problema che ci interessa si ha nel ms. Worcester, F 69 al f. 163 rb-vb. Da quanto dice il P. Balic, come osserva la Meier (*art. cit.*, p. 235), non si riesce a capire quale sia l'opinione del Cancellarius.

[109] Cfr. quanto abbiamo detto a questo proposito, sopra a p. 235. Il problema dei rapporti tra natura e supposito nelle sostanze create è trattato esplicitamente da Durando nel primo libro del suo *Commento* (*In I Sent.*, d. 34, q. I) sia nella redazione rappresentata dai mss. D (f. 38 va s.) e E (f. 94 vb s.), sia in quella rappresentata dal ms. F (*Additiones*, f. 87 rb s.; cfr. pure f. 45 ra) e dall'edizione (Venetiis, 1586, f. 91 vb ss.), diversa in parte dalla precedente. Nessuna però di queste due redazioni (che sono le uniche conosciute per il primo libro, e che non si identificano con la vera prima redazione di Durando, testimoniata invece da Pietro nel suo *Commento*, come ha dimostrato lo Stella nell'articolo sopra citato) può considerarsi fonte della trattazione di Pietro.

Neppure Erveo crediamo possa essere la fonte di Pietro. Nel terzo libro del *Commento alle Sentenze* (*In III Sent.*, d. I, q. 1, a. 1, ed. Paris, 1647, p. 282 a) Erveo accenna al problema ma rimanda ad una trattazione anteriore (« *Primum est quomodo differt natura et suppositum. Et quia alias diffuse tractavi de hoc...* »), che pare debba essere quella del primo libro (*In I Sent.*, d. 4, q. 2, p. 44 a ss.: *utrum in divinis natura praedicetur de supposito*): non è però questa la fonte di Pietro. E neppure tali si possono considerare la questione terza e nona del terzo quodlibeto.

I, III, II, IV. Il primo libro non fu cominciato prima della fine del 1310 e il quarto non fu terminato oltre il 1313. Il terzo e il secondo furono composti nell'ordine, durante il periodo intermedio, in modo tale però che il 22 novembre 1312 esisteva già un manoscritto completo (crediamo l'apografo) del libro terzo.

Per quanto riguarda la datazione della lettura di Pietro da Palude, il dato più certo sembra quello ricavabile dal processo dei Templari, la qualifica cioè con cui è designato Pietro (*bacchalarius in theologia*), in occasione della deposizione che egli fece a questo processo il *19 aprile 1311*. Da questo fatto il Guimarães, come abbiamo visto, conclude che Pietro ha per lo meno cominciato a leggere le *Sentenze*. È evidente che, secondo quanto abbiamo detto prima circa la data di composizione dei singoli libri del *Commento*, una tale conclusione non ci dispiace, in quanto viene a far coincidere all'incirca le due date, quella della composizione e quella della lettura, proprio come ci faceva prevedere, almeno come ipotesi probabile, l'ordine di composizione dei singoli libri. Tuttavia dobbiamo dire che questo dato, per quanto sembri apodittico, *da solo*, potrebbe lasciar adito ancora a qualche dubbio. Pietro da Palude infatti ci dice nel Prologo del suo *Commento* che si usa maggiormente chiamare *bacchalarius in theologia* il Decretista (*Doctor Decretorum*) che non il Decretalista (*Doctor Decretalium*) a causa della maggior parentela esistente tra Decreto e Teologia che non tra questa e le Decretali.[110] Non ci è stato possibile stabilire dove e quanto fosse diffuso quest'uso di chiamare il Decretista Baccelliere in teologia, sappiamo solo che Pietro era un buon giurista,[111] e che, secondo l'ipotesi del Fournier,[112] sarebbe entrato nell'Ordine domenicano, avendo già il titolo di *Doctor in iure*. In questo caso, se tutte le condizioni poste si fossero avverate, Pietro avrebbe potuto essere detto baccelliere in teologia anche prima di aver iniziato la lettura delle *Sentenze*. Questa quindi si potrebbe porre anche ad una data posteriore al 1311. Un tale spostamento però sarebbe difficilmente conciliabile con il fatto che a Parigi, negli anni 1312-1314, altri baccellieri erano ufficialmente incaricati di leggere le *Sentenze* nelle due cattedre domenicane di San Giacomo. Quindi siamo inclini a porre la lettura di Pietro alla stessa data proposta dal Guimarães, cioè gli anni 1310-1312, contemporaneamente alla composizione del *Commento*, la cui stesura però, almeno per il quarto libro, si può prolungare a tutto il 1313.[113]

[110] *In I Sent.*, Prol., q. V, a. 1, « *Decreta magis participant nomen theologiae, quamvis differant subiecto... Propter quod magis dicitur doctor decretorum bacchalarius in theologia quam doctor decretalium* ». (Cfr. p. 261, 27-32).

[111] Cfr. KOCH, *Durandus...*, I, p. 278, nota 28; FOURNIER, *Pierre de la Palu...*, p. 40, nota 1.

[112] FOURNIER, *ib.*, p. 40 s.

[113] Il ms. *Vat. Lat. 1086* (Z), come già abbiamo detto, sunteggia in poche colonne (f. 274 ra-275 ra) il Prologo di Pietro. Questi fogli fanno parte del secondo fascicolo di cui si compone il manoscritto e si trovano dopo il quinterno dedicato a Guido Terreni. L'estensore di queste colonne (cioè Prospero di Reggio Emilia), rimanda ad un tratto all'*Ordinatio* (*f. 274 vb:* « *Sic Ordinatio: quaere Durandum* »), sembra, di Pietro. Quindi non si tratterebbe di una *reportatio* dalle lezioni di Pietro, quanto piuttosto di un sunto fatto sull'*Ordinatio*. Inoltre il modo di riferire un'opinione (cfr. quanto diremo a p. 300, nota 144) farebbe pensare che Prospero copii da B o da una sua copia. Siccome tutto il secondo fascicolo viene datato dal Glorieux, 1312-1314, avremmo un'altra conferma delle date da noi proposte.

2. *La struttura del Prologo.*

Allo scopo di inquadrare adeguatamente la questione che intendiamo pubblicare, crediamo cosa opportuna presentare anzitutto la struttura generale di tutto il Prologo, mostrando quali sono le linee maestre delle cinque questioni che lo costituiscono. Lo faremo, trascrivendo l'intelligente ed accurato indice, che di esse ci ha lasciato Geraldo da Ponte, O. P., come appunto ci dice l'estensore del codice del Cabildo Catedr. 35 di Barcelona (L), Erveo Jestini. Quest'indice è riportato dai codici di Basilea (B), di Barcelona (L) e di Bergamo (M); quest'ultimo, come abbiamo già detto, lo possiede però incompleto: il foglio che conteneva l'indice del Prologo e delle prime sei distinzioni è stato tagliato. Quindi per il Prologo l'indice ci è stato conservato solo dai mss. B. e L. Siccome L è un codice comandato dall'autore stesso dell'indice, merita certo, nei riguardi di esso, maggior autorità di B. Lo trascriveremo perciò da L, ponendo in calce le varianti di B.

Il Prologo del *Commento* di Pietro da Palude consta di cinque questioni, di notevole estensione, nelle quali vengono esposti e discussi i problemi riguardanti la natura e il metodo della teologia secondo lo schema delle quattro cause aristoteliche, alle quali viene aggiunta una trattazione sulla modalità sotto la quale la teologia si presenta, includendo in essa tutta la problematica riguardante la *subalternazione*.

> « Circa Prologum Sententiarum quaeruntur quinque:
> *Primo:* de fine theologiae, utrum sit speculativa vel practica;
> *secundo:* de forma, utrum sit scientia;
> *tertio:* de materia sive subiecto, utrum Deus sit subiectum;
> *quarto:* de modo, utrum sit subalterna;
> *quinto:* de efficiente, utrum sit scilicet intuitiva vel abstractiva ».[114]

Così comincia il Prologo di Pietro da Palude.

Non sarà sfuggito come Pietro cominci subito con una trattazione sul fine della teologia, mentre generalmente trattazioni analoghe iniziavano dal problema della scientificità: così ad es., Durando ed Erveo, il cui *Commento alle Sentenze* Pietro doveva certo conoscere.[115] La cosa in se stessa non meriterebbe di essere rilevata che come curiosità metodologica, se non che la lettura attenta del Prologo scopre in tale ordine una evidente illogicità: la prima e la terza questione suppongono già trattata una parte notevole della quinta (cioè tutto il primo articolo sul concetto di teologia e sulla sua tripartizione), la quale parte potrebbe benissimo, anzi *dovrebbe,* essere posta all'inizio di tutta la trattazione del Prologo, come fa precisamente Durando, da cui Pietro su questo punto dipende. Inoltre le lunghe esposizioni sulla teologia come scienza astrattiva, sulla possi-

[114] Cfr. ms. B, *f. 1 ra.*

[115] Evidentemente esistono anche trattazioni che iniziano con il problema del fine della teologia: per es. Romano di Roma, O.P., che fu baccelliere sentenziario sotto San Tommaso a Parigi nel 1270-72 (cfr. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre...*, p. 265).

bilità di una coesistenza tra scienza, fede ed opinione, vengono da Pietro divise tra la seconda e la quinta questione con un pretesto metodologico che non convince.[116] Verrebbe da pensare che questa inversione di un ordine logico sia voluta intenzionalmente da Pietro, il quale, sapendo di dover molto a Durando nel suo Prologo, cerchi in questo modo di porre al principio di esso quella trattazione nella quale può dimostrare maggior originalità.[117]

Trascriviamo ora l'indice del Prologo:

PROLOGUS

Habet quinque quaestiones.
PRIMA QUAESTIO: utrum theologia sit speculativa vel practica. Habet tres articulos.
Primus articulus: unde accipiatur distinctio speculativi et practici in scientiis.
Habet quinque conclusiones.
Prima conclusio: quod scientia debet dici practica a subiecto de quo et circa quod est.
Secunda: quod licet sit practica et speculativa a subiecto, nihilominus hoc ipsum habet a fine.
Tertia conclusio est quod scientia non dicitur formaliter a fine practica vel speculativa sed ex ordine ad finem.
Quarta conclusio est quod scientia dicitur principalius practica et speculativa ex fine quam ex obiecto.
Quinta conclusio est quod practicum et speculativum non sunt differentiae essentiales scientiae sed accidentales, circumloquentes tamen essentiales.
Secundus articulus: utrum theologia sit practica vel speculativa. Habet quinque conclusiones.
Prima conclusio: quod non debet negari esse practica vel speculativa, ut ponatur affectiva.
Secunda conclusio: quod theologia non est totaliter speculativa solum sed secundum partem est vere et proprie practica.
Tertia conclusio: quod theologia est non solum et totaliter practica, sed secundum partem vere et proprie speculativa.
Quarta: quod theologia proprie dicta, quae est habitus scripturae sacrae, est simpliciter speculativa et simul simpliciter practica.
Quinta: quod theologia defensiva scripturae est simul speculativa et practica; et similiter elicitiva.

1 *204 vb* L — *265 va* B — 4 habet *it exp* B — 8 est *om* B — 10 est *om* B — 12 conclusio est *om* B — 13 essentiales : essentiam B — 17-20 secunda conclusio... tertia conclusio *inv* B — 23 et practica *om* B.

[116] È interessante notare come il problema della quinta questione sia annunciato inizialmente come problema della causa efficiente (cfr. l'*incipit* riportato sopra): ci si chiede se la teologia esista in noi come una comunicazione soprannaturale (intuitiva o astrattiva secondo le diverse opinioni) fatta da Dio stesso, oppure sia un prodotto, in parte almeno, umano della ragione, sia pure in dipendenza dalla fede soprannaturale. E in questo senso avrebbe ragione di sussistere come problema indipendente. All'inizio della quinta questione invece il problema varia, in parte, e diviene: « *utrum theologia abstractiva et intuitiva, quas* ALIQUI *ponunt, possit simul stare cum fide et opinione* » (ms. B, *f 15 va*). Concepito in questa forma (ed è trattato precisamente secondo quest'impostazione nella questione quinta) il problema poteva benissimo essere inserito nella seconda questione.

[117] Effettivamente l'opinione di Pietro da Palude è citata una sola volta nel Prologo di Prospero di Reggio Emilia, il quale si era appunto proposto di elencare in esso le opinioni degne di nota, raccolte a Parigi sulle varie questioni di metodologia teologica, ed è citata a proposito del fine della teologia: se questa si dice pratica o speculativa in base al fine (cfr. *Vat. Lat. 1086* (Z), f. 73 ra s.).

Tertius articulus: an possit denominari a fine patriae. Habet tres conclusiones.
Prima conclusio: quod theologia non potest dici proprie speculativa a speculatione patriae.
Secunda: quod theologia potest dici practica a praxi patriae.
Tertia conclusio: quod theologia potest dici speculativa large a speculatione patriae.

Secunda quaestio: utrum theologia sit proprie scientia. Habet tres articulos.
Primus articulus: utrum fides stet cum scientia secundum rem, quia non stat secundum nomen. Habet quattuor conclusiones.
Prima conclusio: quod scientia potest stare cum fide et opinione in eodem et de eodem, quantum ad essentiam habitus.
Secunda conclusio: quod habitus scientiae potest stare otiosus cum actu fidei et opinionis; et e converso; non in patria.
Tertia conclusio: quod scientia et fides vel opinio possunt concurrere in identitatem actus numeralem in via.
Quarta conclusio: quod scientia et fides et opinio in patria simul haberent diversos actus et numero et specie.
Secundus articulus: an theologia possit esse scientia abstractiva. Habet tres opiniones falsas.
Prima opinio falsa Scoti quod abstractiva est possibilis per speciem sine novo lumine.
Secunda opinio falsa Jacobi Minoris quod abstractiva est possibilis per speciem et obiectum actus beatifici.
Tertia opinio falsa Henrici quod abstractiva est possibilis per lumen intelligentiae sine specie.
Tertius articulus: an theologia sit scientia quomodocumque proprie dicta. Habet tres opiniones.
Prima opinio est quod theologia est vere et proprie scientia propter evidentiam consequentiae non consequentis.
Secunda opinio est quod theologia est scientia obiective non subiective, in se non huic, habitualiter non formaliter.
Tertia opinio: quod theologia est vere, proprie scientia et facit vere scientem, sed de neutro est evidentia viatori.

Tertia quaestio: utrum Deus sit subiectum in theologia. Habet tres articulos.
Primus articulus: quid sit subiectum et unde dicatur. Habet tres conclusiones.
Prima conclusio: de differentia subiecti et materiae.
Secunda conclusio: de differentia subiecti et obiecti.
Tertia conclusio: de ratione nominis subiecti. Et habet tres opiniones, quarum ultima est probabilior.
Prima opinio: quod obiectum scientiae dicitur eius subiectum quia in ipsum transit actus sciendi secundum rationem.
Secunda opinio Egidii quod ideo dicitur subiectum quia habet actualitatem qua movet ad sui considerationem.
Tertia opinio: quod ideo dicitur subiectum quia sibi inest secundum rem vel de ipso praedicatur quod de ipso scitur et concluditur.
Secundus articulus: an Deus sit subiectum in theologia quomodocumque accepta. Habet tres conclusiones.
Prima conclusio: quod in theologia scripturae Deus est subiectum et non actus humanus.
Secunda conclusio: quod in theologia defensiva scripturae Deus est subiectum.

6 articulos *it exp* B — 11 habitus) *265 vb* B — 12 non : nisi B — 13 vel : et B — 20 beatifici) *205 ra* L — 25 consequentis) Scoti vel Galteri *add*^{2} L — 26 non^{2} *om* B — 34 et *om* B — 37 rationem : rationes B — 40 opinio) est B — 46 in) Deo *exp* B

Tertia conclusio: quod in theologia elicitiva theologice Deus est subiectum, sed in elicitiva philosophice vel politice illud est ibi subiectum quod in scientia naturali et morali.

Tertius articulus de ratione formali obiecti theologiae. Habet tres opiniones, quarum tertia est verior.

Prima opinio Egidii et Durandi quod Deus non est subiectum in theologia sub ratione absoluta sed determinata.

Secunda opinio: quod sub ratione ignoti vel non apparentis vel credibilis vel revelabilis Deus est subiectum.

Tertia opinio habet tres conclusiones secundum tres acceptiones theologiae.

Prima conclusio: quod in theologia scripturae ens divinum revelabile est obiectum et subiectum perfecte.

Secunda conclusio: quod in theologia defensiva Deus est subiectum sub illa ratione sub qua est subiectum in parte scientiae de qua accipitur.

Tertia conclusio: quod in theologia elicitiva, si Deus remanet subiectum, erit sub illa ratione sub qua in scientia ministrante maiorem.

Quarta quaestio: de subalternatione theologiae respectu aliarum scientiarum. Habet quinque articulos.

Primus articulus: quid sit subalternatio et quot modis fiat.

Secundus articulus: utrum scientia nostra subalternetur scientiae beatorum. Habet duas opiniones.

Prima opinio Durandi quod non proprie scientia viatorum subalternatur scientiae beatorum.

Secunda opinio Petri quod immo proprie subalternetur illi.

Tertius articulus est quod theologia fidei non subalternatur alicui scientiae humanae.

Quartus articulus: quod theologia fidei non proprie subalternat sibi aliquam scientiam.

Quintus articulus: de finitate et infinitate scientiarum.

Quinta quaestio: utrum theologia abstractiva et intuitiva possint stare cum fide et opinione. Habet quinque articulos.

Primus articulus: quid intelligatur nomine theologiae. Habet tres conclusiones secundum tres acceptiones theologiae.

Prima conclusio: quod theologia proprie accepta est habitus cognitivus eorum quae in sacra scriptura continentur.

Secunda conclusio: quod habitus defensivus per aliud dicitur secundario theologia.

Tertia conclusio: quod habitus elicitivus ex biblia alicuius non contenti in ea potest etiam dici theologia.

Secundus articulus: de intuitiva quod non potest communicari viatori simpliciter.

Tertius articulus: quod nec scientia de Deo abstractiva de credibilibus sit possibilis.

Quartus articulus: quod fides et opinio possunt stare cum scientia.

Quintus articulus: quod intuitiva et abstractiva non stant cum fide et opinione nec sine illis quia impossibiles simpliciter.

2 ibi : sibi B — quod... scientia : in quo scientia B — 2-3 et morali *om* B — 4 obiecti *om* B — est verior habet (theologiae *exp* B — 8 vel *suppl sv* L — 8 vel [1] : et B — 9 Deus *om* B — 11 obiectum ... subiectum : subiectum ... obiectum B — 13 theologia) elicitiva *exp* L — 14 scientiae *om* B — 15 sub illa : subiectum in B — 24 proprie) haec B — 25-26 non ... fidei *omh* B — 26 subalternat) alicui scientiae humanae *it exp* L — 40 illis) *205 rb* L.

3. Edizione di: *In I Sent., Prol., q. V, a. 1: Quid intelligatur nomine theologiae; Ib., q. III: Utrum Deus sit subiectum in Theologia.*

Intendiamo ora presentare il testo critico dell'art. I, q. V e della q. III. Prima però diciamo brevemente dei codici usati per l'edizione, allo scopo di tracciarne lo stemma.

a) *I codici usati per l'edizione.*

Per l'edizione ci siamo serviti dei codici: Barcelona, *Cabildo Catedral, 35* (L); Basel, *Universitätsbibliothek B, II, 21* (B); Bergamo, *Bibl. Civica, γ, 7, 4* (M); Paris, *Bibl. Mazarine, 898* (P). Ci siamo pure serviti degli estratti contenuti nel codice Barcelona, *Ripoll 77 bis* (R), segnandone le varianti nell'apparato critico. Del breve sunto del Prologo di Pietro da Palude, contenuto nel cod. Vaticana *lat. 1086, f. 274ra s.* (Z), come pure del Prologo del *Commento alle Sentenze* di Giacomo di Losanna, contenuto nel ms. Wien, *Nationalbibl. 1452, f. 1ra-5va,* (W) (nei casi di dipendenza letterale del Prologo di Pietro), non abbiamo segnate le varianti nell'apparato critico.

In quale rapporto stanno fra loro i codici B, L, M, P, R, e conseguentemente qual peso avrà ciascuno nell'ediz. del Prologo? La risposta a questa domanda ci permetterà di tracciare lo stemma dei cinque manoscritti a nostra disposizione.

Il primo accertamento, risultante dalla collazione delle varianti, è lo stretto legame che unisce i due codici P ed M. Possiedono una quarantina di *homoioteleuton* (d'ora in poi *omh*) comuni, oltre ad una massa imponente di varianti pure comuni. Il che potrebbe far pensare ad un padre comune ai due codici oppure ad una dipendenza di P da M (l'altra ipotesi di una dipendenza di M da P è esclusa, per essere P posteriore ad M). La seconda ipotesi è la giusta. M è una copia assai scorretta, la quale possiede tutta una serie di errori di trascrizione, di iterazioni e di lacune. Nei margini esistono parecchie correzioni apposte da mani posteriori: i correttori non devono però aver avuto tra mano altri manoscritti, ma devono averle fatte a senso. Esistono pure trascrizioni marginali di parole, le cui abbreviazioni riuscivano di difficile lettura ad un lettore del secolo xvii o xviii. Ora la quasi totalità di queste correzioni è passata nel testo di P.[118] Le poche varianti non comuni si possono agevolmente interpretare o come errori di P oppure come ulteriori correzioni apportate al testo dal copista di P, allo scopo di rendere questo più comprensibile, in vista forse di un'edizione.[119] Quindi sembra doversi ammettere una diretta dipendenza di P da M;

[118] Citiamo solo due esempi caratteristici: M, *f. 35 rb:* «... aut esset infra *naturam* (ūM)...». L'abbreviazione di « naturam » è peculiare di M; P l'ha trascritta tale quale senza capirla (p. 13 b). Un esempio si trova anche nel testo che abbiamo trascritto: si veda p. 276, 29-30: *puta* in M è abbreviato *pū*; quest'abbreviazione è interpretata da un lettore tardivo di M come « principii »; di qui tutta una serie di correzioni apportate al testo e passate in P. La frase di M era: «... *ut acceptum per experimentum, puta aliquid sensibile...* ». Dopo la correzione è diventata: *ut acceptum secundum rationem principii illius.* Questa correzione è passata integralmente in P. E così tanti altri casi.

[119] Esiste in tutto il Prologo un solo caso di *omh* di M integrato *perfettamente* da P (M, *f. 53 va;* P, *p. 47 b*); l'*omh* però era brevissimo e facile.

per conseguenza il peso di P nell'edizione è quasi nullo.[120] Le sue varianti non sono state segnate nell'apparato critico.

Il problema invece dei rapporti tra i mss. B, L, M, R, è più complesso. Vediamo la cosa gradualmente.

Anzitutto i rapporti tra B e L. I due codici, come abbiamo già visto, possiedono lo stesso *explicit* di Pietro Falacha. Il codice L inoltre possiede quello di Erveo Jestini, il Bretone: il che farebbe pensare che B sia l'esemplare di cui Erveo si è servito per trarre la propria copia. Il fatto di aver lasciato in essa l'*explicit* di Falacha poteva significare quasi un sigillo di autenticità per il proprio lavoro e testimoniare nello stesso tempo in favore dell'autorità che doveva avere il codice del Falacha. In favore di questa ipotesi, cioè di una dipendenza diretta di L da B (identificato con il codice scritto da Falacha e non con una sua copia), sta effettivamente un numero notevole di varianti comuni e qualche errore significativo di L, che sembra potersi spiegare solo supponendo B come l'esemplare da cui copia.[121] Esistono però delle difficoltà riguardo a tale ipotesi. La principale è questa: B possiede alcuni *omh* che non si trovano in L.[122] Di fronte a questo fatto, che non è per nulla trascurabile, abbiamo pensato in un primo tempo che B non fosse il codice scritto da Pietro Falacha, ma solo una copia di esso (il copista avrebbe copiato testo ed *explicit* di Falacha, senza apporvene uno suo) e che quindi L fosse da porsi sullo stesso piano di B, in quanto ambedue copie dello stesso codice scritto da Falacha. Confessiamo che l'ipotesi ci sembrava strana, sembrava tuttavia imposta dai fatti. Riconsiderando in seguito però tutto il problema, ci siamo orientati verso un'altra soluzione, in quanto ci parve risolvibile per altra via la difficoltà suscitata dagli *omh* di B. Un esame attento di essi ci ha portato a concludere che qualcuno di essi poteva *anche* considerarsi come un'integrazione esplicativa di L;[123] quelli invece che erano veramente tali potevano essere integrati da un teologo intelligente ed attento. Ora bisogna dire che esiste una notevole probabilità che quest'ipotesi si sia avverata. Infatti il codice scritto da Pietro Falacha, pur dovendo godere di una certa autorità, dal momento che Erveo Jestini ne lascia l'*explicit* nella sua copia, tuttavia, come ha giustamente osservato P. T. Stella,[124] non necessariamente dev'essere considerato come l'apografo, tanto più che si trovano in esso gli errori tipici della copia, come si ricava da indagini condotte su altre parti del codice. Inoltre non si deve dimenticare che l'ultimo *explicit* di L fa ovviamente pensare che Geraldo da Ponte,

[120] In un solo caso abbiamo creduto dar ragione a P. Non riguarda però il testo che pubblichiamo. Si tratta di un'inversione comune a B, L, M (in R non esiste il passo in questione), esistente nella quarta questione (B, *f. 13 ra-14 va*; L, *f. 11 vb*; M, *f. 46 va*; P, *p. 34 a*), che P invece nota e corregge.

[121] L'errore significativo si trova nel testo che pubblichiamo, p. 276, 15: *supponunt*. L'errore di L: *supposito*, corretto *supponit*, si spiegherebbe assai bene, tenendo conto che in B questa parola si trova sotto l'abbreviazione di: *propositionem* della riga precedente, rendendo così possibile la lettura erronea.

[122] Gli *omh* sono cinque, di cui due si possono controllare nel testo che pubblichiamo: p. 259, 1; p. 293, 20-21.

[123] Tre degli *omh* potrebbero *anche* essere considerati come integrazioni di L, in quanto il senso di B corre anche senza queste integrazioni. Si veda ad es. quello cit. a p. 293, 20-21.

[124] Stella P. T., *A proposito di Pietro da Palude...*, p. 311. Si veda pure alla stessa pagina la nota 64.

per il quale Erveo Jestini scrive questa copia nello scrittorio domenicano di San Giacomo, sia l'Autore di quell'indice apposto al termine del libro, indice che in tanti casi si è dimostrato così bene informato dei metodi compilatori di Pietro.[125]

Ora non è improbabile che Geraldo da Ponte abbia controllato il ms. di Falacha prima che il suo confratello ne ricavasse la copia, segnalandogli le correzioni da apportare, interpretando le abbreviazioni inintelligibili, colmando lacune ed *omh,* facendogli omettere passi corrotti.[126] In base a queste induzioni, pur sapendo di muoverci nel campo delle probabilità, abbiamo concluso in favore dell'opinione già espressa da P. T. Stella, cioè che B sia il codice scritto da Pietro Falacha e che da esso sia derivato direttamente L. Conseguentemente nell'edizione le lezioni del codice B sono preferite a tutte le altre, a meno che si tratti di evidenti errori, incongruenze grammaticali, *omh* ed iterazioni.[127]

Vediamo ora i rapporti tra i codici M ed L, B.

Il cod. M, come anche L, non possiede gli *omh* di B. Inoltre si trova accomunato ad L da una grossa omissione, dall'inversione di un brano, da un *omh,* da qualche errore significativo e da un certo numero di varianti identiche.[128] Tutto questo fa pensare ad una dipendenza di M da L, piuttosto che da B. Escludiamo una dipendenza immediata, perchè L ha tre *omh* (i soli in tutto il Prologo che non siano stati integrati in margine) che non si trovano in M; [129] inoltre M ha lacune in casi in cui L e B hanno lezioni completamente chiare. Tutto questo suppone tra M e L almeno un intermediario, corretto su B o su qualche altra copia. Evidentemente nell'edizione il peso di M sarà inferiore ad L.

Il cod. R costituisce un caso a sè, in quanto non si tratta di una copia, ma di estratti dal *Commento* di Pietro da Palude, trascritti da un teologo domenicano in vista della compilazione del suo proprio commento: le lezioni difficili perciò, in vari casi, o sono intelligentemente (anche se liberamente) interpretate, oppure sono omesse unitamente all'intero brano. Non possiede gli *omh* di B, nè quelli di L o di M, e neppure la trasposizione dei codd. M e L, o quella di B prima della correzione; [130] ha lezioni comuni un po' con tutti i codici, sebbene in maggior numero con B ed L che con M. Ora tutto questo farebbe pensare che R abbia copiato da un codice diverso da quelli che noi possediamo; non oseremmo però affermarlo con tutta sicurezza. Abbiamo segnato nell'apparato

[125] *Ib.*, p. 246, nota 3.

[126] La cura con cui una seconda mano ha corretto, con molta pazienza, la maggior parte degli errori ed *omh* commessi da Erveo, ci sembra un altro elemento in favore della nostra ipotesi.

[127] KUTTNER S., *Notes on the presentation of text and apparatus in editing works of the Decretists and Decretalists*, in « Traditio », 15 (1959), p. 452.

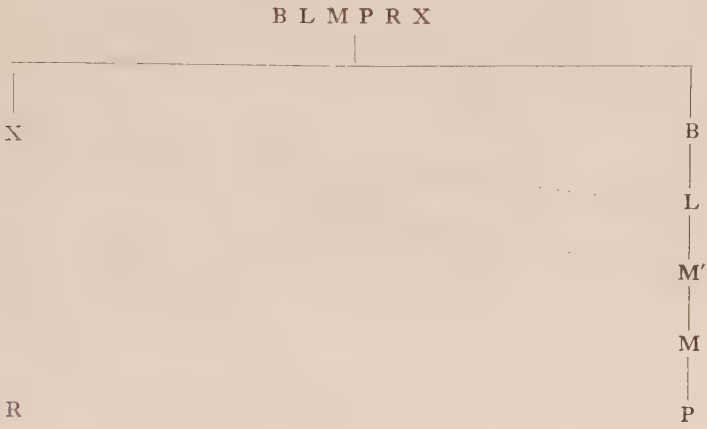
[128] Nella prima questione il cod. B (*f. 3 vb*) possiede un brano, che, così come si trova, è assolutamente inintelligibile. In B non esiste alcun segno (per es. un *va-cat*), che indichi doversi omettere tale brano; eppure l'omissione in M e L è assolutamente identica, potendo essere anche diversa. Sembra che questo fatto non possa spiegarsi sufficientemente senza ammettere una dipendenza di M da L, mediata o immediata. La stessa cosa si deve dire dell'inversione, che si trova nel testo da noi pubblicato: cfr. p. 282, apparato e nota 1. L'*omh* comune ad M e L si trova nel testo da noi pubblicato: p. 267, 17. In L è stato integrato a senso da una seconda mano. Non si trova invece nel Prologo di Giacomo di Losanna (ms. W, *f. 3 ra*), che in questo punto cita Pietro alla lettera.

[129] Si trovano ai ff. *1 vb*; *11 va*; *12 rb* di L.

[130] Per qualche esempio si veda nel testo pubblicato: p. 257, apparato e nota 1; p. 282, apparato e nota 1.

critico le sue varianti, ma non ci siamo sentiti di farle prevalere, se non rarissimamente, per l'ipoteca che grava sempre su mss. come il nostro, di essere cioè non semplici copie, ma interpretazioni.[131]

Cercando ora di formulare graficamente i rapporti di dipendenza dei codici a nostra disposizione, ne ricaviamo il seguente stemma:



b) *Segni ed abbreviazioni dell'apparato critico.*

add	addit
corr	corrigit, correctum
exp	expungit, expunctum
it	iterat
inv	invertit
mrg	in margine
mrg inf	in margine inferiori
mrg sup	in margine superiori
om	omittit, omissum
omh	omittit per homoioteleuton
suppl	supplet
sv	supraversum, i. e. suprascripsit
vac	vacat, i. e. lacuna
:	videtur: dicitur L [loco *videtur* cod. L ponit *dicitur*]
)	utrum) theologia M [cod. M. post *utrum* addit *theologia*]
(	artes (mechanicae ML [codd. ML ante *mechanicae* addunt *artes*]
/?/	lectio dubia
/!/	lectio desueta

c) *Manoscritti ed edizioni allegate.*

ms. D PARIS, *Nat. Lat. 12330* (contiene i quattro libri del *Commento* di Durando: *Lettura*).

[131] Per lo stesso motivo non abbiamo addirittura segnato le varianti del cod. Z o del cod. W nell'apparato, pur tenendole presenti nei confronti.

ms. E PARIS, *Nat Lat. 14454* (contiene solo il primo libro della Lettura di Durando)
ms. F PARIS, *Nat. Lat. 15364* (contiene solo il primo libro del *Commento* di Durando: terza redazione più *additiones* alla Lettura).
ms. K TROYES, *Bibl. Civ. 992* (contiene il libro primo e le *additiones* del *Commento* di Giacomo di Metz).
ms. Va VATICANA *Lat. 859* (contiene le *quest. disput.* di Giovanni di Lichtenberg).
ms. Z VATICANA *Lat. 1086* (contiene la compilazione di Prospero di Reggio Emilia sul Prologo e prima dist., più i sunti di oltre cinquecento questioni disputate a Parigi).

Ed. del *Commento* di Averroè: Venetiis, Ed. Giunt. 1550.
Ed. del *Commento* di Durando: Venetiis, 1586.
Ed. del *Commento* (I Libro) di Egidio Romano: Venetiis, 1521.
Ed. del *Commento* di Erveo: Parigi, 1647.
Ed. delle *Quaestiones Disputatae* di Giovanni di Napoli: Napoli, Gravina, 1618.
Ed. dei *Quodlibeti* di Goffredo di Fontaines: Les Philos. Belges, Louvain, 1904 ss.
Ed. del *Commento alle Sent.* di S. Tommaso: Vivès, Paris, 1872 ss.
Ed. della *Summa Theologica* di S. Tommaso: Leonina, Roma, 1882 ss.

[QUAESTIO QUINTA, PRIMUS ARTICULUS: QUID INTELLIGATUR NOMINE THEOLOGIAE]

Circa primum *primo* ponetur una opinio; *secundo* arguetur contra eam; *tertio* ostendetur quomodo opinio possit sane intelligi; et *quarto* solventur argumenta.

[A. Opinio DURANDI]

Dicit igitur quaedam opinio [1] quod theologia, secundum suum nomen, videtur accipi tripliciter.

Uno modo prout dicit habitum quo cognoscimus illa quae in sacra doctrina continentur et prout in ea traduntur, magis quam dicatur philosophia naturalis scire illa quae in libris naturalibus ARISTOTELIS continentur, qui potuit errare. Unde philosophia naturalis non est scire quid ARISTOTELES senserit, sed quid veritas rerum habeat. Sed auctores sacrae scripturae errare non potuerunt; unde vera et proprie dicta theologia est scire eorum intellectum.

Secundo modo accipitur theologia pro habitu quo ea quae sunt fidei et scripturae declarantur et defenduntur ex aliis nobis notioribus, sicut accipit AUGUSTINUS, *decimo quarto De Trinitate* (*a*), ubi dicit: *huic scientiae tantummodo illud tribuitur, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur.* Hoc etiam modo utitur nomine theologiae MAGISTER in *Prologo Sententiarum* (*b*), ubi dicit *fidem nostram adversus errorem carnalium ho-*

Quaestio V, a. I, 15 va B — 12 va L — 48 ra M — 3 ra R — 1 circa *it exp* B — 4 videtur accipi : accipitur L — 6 doctrina : scriptura L — 7 prout : pro *corr sv* prout L — dicatur : dicat L — quae *suppl sv* L — 8 philosophia : philosophi L — 9 rerum ... auctores *om suppl mrg* L — quid *it exp* B — 10 errare *suppl mrg* M — vera et : et fides M — dicta) et M — 13 quo) *48 rb* M

(*a*) AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 1, 3 (ML, 42, 1037).

(*b*) PETRUS LOMBARDUS, *I Sent.*, Prol., Ed. Ad Claras Acquas, 1916, T. I, p. 1.

[1] DURANDUS DE S. PORCIANO, O. P., *In I Sent.*, Prol., q. I, ms. F., f. 4 ra; Ed., f. 2. va-vb, nn. 6-9; *Lectura*, ib., mss. D, f. 1 ra; E, f. 31 ra.

minum davidicae turris clipeis munire vel potius munitam ostendere ac theologicarum inquisitionum abdita aperire.

Tertio modo accipitur theologia pro habitu eorum quae deducuntur ex articulis fidei et ex his quae in sacra scriptura continentur, sicut conclusiones ex principiis, sicut communius accipitur, ut patet in scriptis omnium doctorum, qui supponunt fidem esse habitum articulorum quasi principiorum, theologiam vero esse habitum conclusionum, quae ex articulis fidei vel aliis primo creditis deducuntur. Dicunt ergo ISTI quod theologia primo modo accepta non differt a fide, quia quae in scriptura traduntur, ut sic, solum divina auctoritate tenentur; sic autem assentire est solius fidei. Sed cum theologia sit scientia fidei, accipiendo large scientiam, potest esse scientia fidei tripliciter: aut quia est fidei defensiva, et hic est secundus modus; aut quia est ex fide seu ex articulis fidei deducta, et sic est tertius modus; aut scientia fidei, quia est fides ipsa, sicut dicitur scientia metaphysicae quae est ipsamet metaphysica, et hic est primus modus.

[B. Instantiae contra opinionem DURANDI]

Secundo ponendae sunt instantiae, quae fiunt ab ALIIS [1] contra opinionem istam.

Et *primo contra primum membrum,* contra quod instatur *tripliciter.*

Primo sic: illa differunt realiter, quae sic se habent ad invicem quod unum potest esse sine alio. Sic est in proposito, quia fides est in parvulo baptizato per infusionem, sicut et caritas, non autem theologia. Nam, *quomodo litteras scit cum non didicerit?* (*a*). E contrario autem iudeus vel haereticus potest nosse novum et vetus testamentum corde, ita ut etiam lingua materna totum exponat, in quibus tamen non est fides. Ergo theologia, quae est habitus bibliae, non est ipsum quod fides. *Secundo* ad idem sic: infusum et acquisitum differunt numero saltem vel specie, sicut virtutes theologicae infusae et politicae acquisitae. Sed fides est habitus infusus, cum sit virtus theologica; notitia autem habitualis scripturarum habetur per studium de lege communi. Ergo etc. *Tertio* ad idem sic: quorum privationes differunt, et habitus, quia privationes per habitus distinguuntur. Sed fides et theologia primo modo dicta sunt huiusmodi, quia carere theologia non est esse haereticum, alias sancta rusticitas damnaretur; non habere autem fidem est esse haereticum formaliter. Ergo idem quod prius.

Secundo instatur contra secundum membrum tripliciter.

Primo quod coincidit cum primo, quia primum membrum continet habitum totius scripturae, secundum autem membrum continet habitum defendentem et declarantem ea quae sunt fidei vel scripturae. Sed novum testamentum probatur per vetus, sicut evangelistae adducunt testimonia prophetarum et APOSTOLUS unum articulum probat ex alio. Ergo cum pars non distinguatur contra totum, non debuit secundum membrum distingui a primo.

Secundo ad idem sic: quia COMMENTATOR et multi alii exposuerunt ARISTOTELEM tradentem philosophiam naturalem, declarando et defendendo; nec tamen propter hoc ipsa distinguitur in duas, scilicet in expositam aut declaratam et defensatam et in declarantem et defendentem.

6 et (theologiam ML — 7 aliis : alius *corr mrg* aliis M — 8 quae) *15 vb* B — ut sic *suppl mrg* L — tenentur : innituntur L — 9 est (assentire *exp* B — eis (assentire ML — fidei : dei [!] M — 10 modus) aut scientia fidei est secundus modus aut quia est ex fide ... tertius modus *it exp* B — 11 scientia *om* L — 15 aliis : illis L — 19 didicerit : discerit L didiscerit R — 20 et : vel R — et (ut M — 21 est habitus *inv* R — 22-23 numero saltem *it* B — 27-28 alias ... haereticum *omh suppl mrg inf* B — 30 quod : quia R — 31 autem *om* MR — 32 sicut evangelistae : sicut ennate [!] *exp add mrg* nam M — 35 quia : quod M — commentator) *48 va* M — 35-36 tradentem p (declarando *it exp* B — 37 in [2] *om* R

(*a*) Jo., 7, 15.

[1] In cod. Z, f. 29 va, habetur abbreviatio harum instantiarum, quae nomini Johannis de Neapoli addicuntur.

Tertio sic ad idem: quia AUGUSTINUS, MAGISTER et multi alii sancti et doctores declaraverunt et defenderunt ea quae sunt fidei et scripturae; et cotidie faciunt, quia scientiae fiunt per additionem. Si ergo aliquis habitus dicitur theologia ex hoc quod est defensivus et declarativus eorum quae sunt fidei, tot erunt theologiae quot expositores vel tractatus expositorum: puta quod originalia AUGUSTINI sunt una theologia, originalia GREGORII alia, et sic de *libro Sententiarum* et aliis originalibus sanctorum et libris doctorum; quod est absurdum.

Tertio instatur contra tertium membrum tripliciter.

Etiam *primo* quod coincidit cum primo membro, quia in ipsamet scriptura ex aliquibus articulis aliquid concluditur; sicut APOSTOLUS (*a*) ex resurrectione Christi concludit resurrectionem nostram. *Secundo,* quia secundum quod dicunt ILLI [1] de prima opinione, illa quae eliciiuntur ex articulis, magis sunt ad ipsos declarandos et confirmandos, quam ad novam scientiam acquirendam: sicut ex trinitate personarum concludimus personas non differre re absoluta, et huiusmodi. Et sic tertium membrum de habitu elicitivo coincidit cum secundo de habitu declarativo. *Tertio,* quia multae conclusiones deducuntur ex principiis geometriae et omnium scientiarum, non tamen propter hoc geometria nec quaelibet scientia dividitur in duas, quarum una sit cognitiva principiorum, alia conclusionum, sed est una scientia principiorum, quae supponit, et conclusionum, quas elicit et deducit; et sic non differt primum membrum a tertio.

[C. Sanus et verus intellectus opinionis]

Tertio ponendus est sanus et verus intellectus opinionis quantum ad omnia membra per ordinem.

Et *primo quoad primum.* Ubi est notandum quod tam in naturalibus quam in supernaturalibus invenitur *triplex habitus* in genere: quidam, qui est *cognitivus;* secundus, qui est *assensivus;* tertius, qui est *recordativus.*

Primus habitus cognitivus est ille quo cognoscit homo aliquam propositionem et intelligit, sive assentiat ei, ut in intellectu, scientia, fide, opinione acquisitis, sive dissentiat, ut qui habet in habitu opinionem quam reprobat, sive non assentiat nec dissentiat, ut est habitus dubitativus. Communiter autem omnis habitus intellectualis infusus est cognitivus explicite, praeter fidem, quae est virtus theologica, et lumen prophetiae eorum qui non intelligebant.

Videtur etiam quod habitus primorum principiorum, innatus et non solum acquisitus, sit huiusmodi, scilicet cognitivus et etiam assensivus, licet non possit exire in actum, nisi propositis sibi terminis et cognitis. Si enim ille qui acquisivit habitum intellectualem alicuius propositionis, perderet speciem terminorum, quas habet in memoria sensitiva, indigeret quod termini sibi iterum proponerentur, quibus tamen propositis, tota virtus cognoscendi et assentiendi esset ex habitu prius acquisito. Et ita est de habitu dignitatum, quarum cognitio et assentio est innata et non est ex ipsa propositione terminorum, quia et ipsosmet terminos, mox ut sunt propositi, cognoscit, et eorum habitudinem, ita ut sine doctore sciat componere et dividere. Et inde est quod prima vice ita clare cognoscit et firmiter assentit sicut millesima,

1 alii sancti *inv* R — 2 faciunt : facicunt [!] B — 3 habitus *suppl mrg* L — dicitur) *13 ra* L — 8 etiam *om* ML — quod coincidit *it exp* B — 11 novam : unam R — 13 cum *om* M — 16 principiorum) alia *it exp 16 ra* B — alia : aliarum L — 23 qui [1] : quae M — 26 ut[1] *om* L — intellectu) primus habitus *it exp* L — et (opinione R — acquisitis : acquisitus L — qui : homo ML homo) *3 va* R *suppl sv* qui B — 27 ut) homo habet ... reprobat *it exp* M — 29 qui : quae B — 32 intellectualem *om* M — 34-35 assentiendi) *48 vb* M — 35 et (cognitio *exp* B — 36 assensio ... innata : assensus ... innatus MLR — 37 eorum : earum M — 38 assentit *suppl mrg* B — sicut) intelligibilia *exp* M — millesima : mill) *vac add* si millies assensisset M

(*a*) *I Cor.*, 15.

[1] DURANDUS DE S. PORCIANO, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. I, ms. F, f. 5 va-vb; Ed., f. 5 rb, n. 48; *Lectura*, ib., mss. D, f. 1 bis va; E, f. 33 ra.

quod non esset si determinatio cognitionis et firmitas assensus esset per habitum acquisitum, quia dato quod per unum actum acquireretur habitus in summo gradu (quod non est probabile), tamen prius esset actus natura quam habitus, sicut causa effectu; et ita non potest habere ab habitu, quem causat, illam claritatem et illam firmitatem.

Secundus est habitus tantum assensivus et non cognitivus. Sicut si puer audiat a matre ponente eum ad scolas: crede isti magistro de omnibus, quia non mentietur tibi in aliquo. Et puer istud mandatum a parente sibi factum saepe repetente, sibi habituet quandam fidem implicitam,[1] per quam credit esse verum quidquid ille dicturus est propter auctoritatem matris, de qua probabiliter credit quod nollet eum seduci. Sicut dicitur JOHANNE, *quarto* (*a*), *quod multi crediderunt propter verbum mulieris dicentis quia dixit mihi omnia quaecumque feci,* sic etiam fides implicita, acquisita ex verbis COMMENTATORIS (*b*), quod ARISTOTELES *fuit datus in natura in regulam intellectus, quod numquam deficit,* esset solum habitus acquisitus assensivus ad omnia dicta ARISTOTELIS; qui tamen non esset aliquorum cognitivus nisi per acquisitionem sequentem explicitam. Et secundum hunc modum fides infusa, quae est virtus theologica, est habitus tantum assensivus et nullius explicite cognitivus; et minus quam habitus fidei primae, quia ille erat aggeneratus per actualem cognitionem, quae virtute remanet in ipso, et ideo est cognitivus alicuius: recordabitur enim suae originis et eliciet istum actum, qui est: credendum est isti magistro propter auctoritatem matris meae, quae mihi hoc dixit, quae me non deciperet. Sed fides infusa parvulo in baptismo, etiam cum ad discretionem venerit, nec hoc ipsum per se eliciet quod credendum sit omnibus, quae in sacra scriptura continentur, propter auctoritatem Dei ipsam revelantis, nisi ecclesia vel aliquis hoc sibi dicat; nam quod credendum sit Deo, hoc habet ex natura, non per habitum infusum. Nescio autem quod per naturam vel acquisitionem sit aliquis habitus talis, scilicet pure assensivus nisi fides implicita, de qua exemplificatum est. Et idem esset de opinione, si non firmiter adhaeret; nam omnis alius habitus intellectualis est cognitivus et explicativus sui obiecti in speciali. Credo etiam quod nullus habitus infusus, praeter solam fidem, quae est virtus theologica, sit talis. Et illa sufficienter inclinat ad assentiendum omni a Deo revelato et revelabili, unde frustra propter solum assentire infunderetur alius habitus. Unde donum scientiae et sapientiae et omnia huiusmodi non sunt solum habitus assensivi, sed cum hoc sunt etiam habitus cognitivi. Unde si alicui infunderetur habitus cognitivus articulorum, posset dici fides explicita et esset donum gratis datum, de qua *prima ad Corinthios, decimo secundo* (*c*), differens a fide, quae est virtus theologica, de qua *prima ad Corinthios, decimotertio* (*d*), et esset eiusdem rationis cum fide acquisita de articulis, quae est *ex auditu per verbum Christi* (*e*).

2 acquireretur habitus : acquireret habitum R — 3 actus : actu M — habitus) in summo gradu *it exp* M — effectu : effectus *corr* effectu M — 4 habere : probare *corr* habere L — ab : absque R — quem : quod M — 5 secundus : secundo M — est habitus *inv* R — sicut : ut R — 6 in aliquo *om* L — 7 puer : principaliter *corr* puero M — habituet : habitum et M habitudines L habitum *corr* [?] *sv* habituet B — 11 feci *suppl mrg* B — 12 et (quod ML — 13 acquisitus *om* ML — 15 minus : unus *corr sv* minus [?] L — 16 primae *corr mrg*^{3} pueri B — 18 est^{2} *om* L — hoc *om* L — dixit : dicit M — 19 quae : quod L — quae ... deciperet *om* R — discretionem : distinctionem *exp suppl mrg* discretionem M — 21 auctoritatem) *16 rb* B — 22 ex : a M — 24 de ... exemplificatum *suppl mrg* B — et *om* R — 25 est) *49 ra* M — explicativus : exemplificativus B — 27 et^{1} : quia MLR — sufficienter) *13 rb* L — omni a : cum M cum *corr sv* omni L — 28 primae (et B — 29 et^{1} ... huiusmodi : et huiusmodi omnia L — assensivi : ad assensum L — cum hoc : contra hoc *exp* M *om* R — 31 de qua ... decimosecundo *om* M — 32 ad *om* R — prima ad *om* R — 33 ex auditu *suppl mrg* B

(*a*) Jo., 4, 39.
(*b*) AVERROES, cfr. *In I Phys. Proem., Ed. Junt,* t. IV, f. 3 va.
(*c*) *I Cor.*, 12, 9.
(*d*) *I Cor.*, 13, 13.
(*e*) *Rom.*, 10, 17.

[1] Codex B habet loco « habituet »: h ī t ū^{et}. Codex R habet: « habituet ».

Tertius est habitus pure recordativus, sicut ille quo dicitur scire monialis psalterium suum, quod non intelligit, cui accidit etiam assensus vel dissensus; sicut homo repetit corde figmenta poetarum, quae supponit esse falsa. Et in supernaturalibus talis est habitus, quem haberet repetens corde scripturam in latino, quod non intelligit, dato quod credat esse verum illud quod ibi continetur, quia iste assensus est fidei implicitae, infusae vel acquisitae, et non habitus aggenerati per solam recordationem, quae nunquam causat habitum cognitivum nec assensivum de se. Sed habitus, qui generatur ex actibus cognitivis et assensivis, habet utrumque, quia ista virtus causae derelinquitur in effectu, nisi aliud impediat, quod dico propter habitum generatum ex frequenti repetitione primorum principiorum, quae cognoscimus mox ut terminos cognoscimus, et terminos mox ut ipsos sensibus percipimus sine experientia: huiusmodi enim habitus est pure recordativus et non cognitivus nec assensivus, quia natura nihil facit frustra. Unde quia intellectus de se habet perfectam virtutem cognoscendi huiusmodi principia, quae non potest intendi, quia nec corrumpi, cum homo non possit ea negare corde, ideo per frequentes actus, licet sint cognitivi et assensivi, non additur aliquis habitus, qui sit assensivus vel cognitivus, sed tantum recordativus; sicut habens habitum in summo gradu, per frequentiam actuum, nihil sibi acquirit nec proficit in cognitione, nec in assensu, sed per illam recordationem homo acquirit habitum, per quem habet in promptu cogitare de illis quando vult actu. Sed secus est de recordatione conclusionum et principiorum, quae per experientiam acquiruntur, licet sint indemonstrabilia, sicut sunt principia scientiarum subalternantium particularium, circa quorum cognitionem potest intellectus errare propter defectum sensus vel medii. Unde cum sit indeterminatus, determinatur per adiutorium sensus et medii ad assensum, non primo actu, quia, licet habeat evidentiam et necessitatem pro tunc, nec possit non cognoscere nec non assentire, nisi tamen aggeneraretur habitus per frequentiam actuum, postea deficiente sensu vel occurrente medio erroneo, iudicaret contrarium, propter quod necesse est hic habitum generari ex actibus, per quem in promptu habet iudicare de complexione terminorum sine errore, quandocumque occurrunt. Propter quod videtur hic habitus intensibilis sicut et corruptibilis, ita ut post multas sensationes acquiescat homo firmius talibus principiis et post crebras sillogizationes firmius talibus conclusionibus, quod non erat de dignitatibus primo primis. Et si dicatur quod homo non adhaeret firmius intensive quoad actum saltem, verum est quoad permanentiam actus, quia stante habitu non potest oblivisci et iudicare oppositum, sicut posset habitu non existente. Ex quo videtur etiam quod omnis habitus infusus cognitivus sit etiam assensivus, quia fides corruptibilis est; unde licet ipsa quamdiu est, faciat assentire forte omni revelato vel revelabili, tamen, si donum prophetiae haberet quis et perderet fidem, quod est possibile, cum etiam lumen prophetiae sit in infideli, ipse non assentiret his quae prophetaret, quia nec per fidem, quam non haberet, nec per lumen naturale, quod ad ista non se extendit, nec per lumen prophetiae, si non esset assensivum. Sed habitus prophetiae infusus, non cognitivus, ille nec est assensivus saltem in speciali, sed pure recordativus, puta quod *Caiphas prophetavit* (*a*), nesciens quid diceret.

Sic ergo verum est quod theologia potest accipi pro habitu eorum quae in sacra scriptura continentur dupliciter: vel pro habitu cognitivo, et sic differt a fide implicita, infusa vel acquisita, et est idem cum fide explicita; vel pro habitu assensivo, et sic est idem quod fides

1 tertius : tertio M — dicitur : diceretur M — 3 talis ... habitus *suppl mrg* B — haberet : habet L — 5 vel : et B — 9 repetitione : petitione *corr sv* repetitione B — 9-10 quae ... percipimus *om* M — 10-11 sine ... assensivus *omh suppl mrg* B — 13 possit : posset L — 14 per *suppl mrg* L — 18-19 quae per : per quae *corr mrg* quae per M — 22 assensum : sensum L — tunc *suppl sv* L — 23 possit) pro tunc M — nec [2] : potest L — 23-24 frequentiam) *49 rb* M — actuum : actum L — 25 hic *om* M — per : propter M — 27 habitus) ut *sv* L — acquiescat : cognoscat *exp suppl mrg* acquiescat B — 28 sillogizationes) *16 va* B — 29 primo *om* M — 29 non [2] *suppl sv* L — 33 omni : eum *corr mrg* omni L — tamen *vac* M — 36 quod : quia L — si : fides M — si) illud L — 37 assensivum : sensuum M — est *om* L — 40 fide) *3 vb* R — 41 acquisita) *13 va* L

(*a*) Jo., 11, 51.

implicita, acquisita vel infusa, quae est virtus theologica, et differt a fide explicita, quae est acquisita de lege communi vel infusa de lege speciali.

Secundo videndum est de veritate secundi membri.

Ubi est sciendum quod *triplex est habitus defensivus vel declarativus* alicuius scientiae: *primus,* qui non differt ab ea re nec nomine; *secundus,* qui differt ab ea re et nomine; *tertius* est medius, qui differt ab ea re, sed convenit in nomine per attributionem.

Exemplum de primo, quando idem auctor in sua scientia probat vel declarat sua principia, sive per medium proprium a posteriori, sive per medium extraneum a priori, quamvis in hoc induat modum alterius philosophi; sed nihilominus haec defensio ad eamdem scientiam pertinet et re et nomine. Sicut *primus liber Physicorum,* in quo PHILOSOPHUS disputat contra negantem sua principia, in quo induit habitum metaphysici, sive per medium physicum, ut contra MELLISSUM, sive per principia metaphysicalia, ut contra PARMENIDEM (*a*); nihilominus ille liber non dicitur metaphysicalis, nec est pars metaphysicae, sed est et dicitur primus liber Physicorum. Et similiter omnis probatio, quae ponitur in scriptura sacra, sive sit per medium proprium, ut in novo testamento adducitur testimonium legis et prophetarum et APOSTOLUS ex verbo Christi vel facto aliquid probat; sive per medium extraneum, sicut APOSTOLUS inducit in *Actibus* dictum ARATI (*b*): *genus dei sumus,* et *ad Corinthios* (*c*): *corrumpunt bonos mores* etc., totum est hic theologicum re et nomine, cadens sub primo membro, sicut sub theologia, quae est habitus sacrae scripturae praecise.

Secundum exemplum de secundo habitu defensivo, qui differt re et nomine a scientia, quam defendit. Est quando habitus defensivus nec materialiter continetur sub scientia, quam defendit, nec formaliter ex intentione tradentis ad illam principaliter ordinatur, sed est de propria consideratione illius scientiae; sicut *quarto Metaphysicae* (*d*) PHILOSOPHUS probat principia aliarum scientiarum per principia sua, non propter illas, sed propter se, quia hoc est principium scientiae principalissimae omnes alias stabilire et eis dare sua principia; sicut in politicis architectonica omnibus aliis subordinatis fines suos praestitit et ostendit. Quod enim est finis in agibilibus, hoc est principium in speculabilibus, *secundo Physicorum* et *sexto Ethicorum* (*e*). Similiter probatio scientiae superioris, qua concludit principia inferioris, non propter hoc re aut nomine pertinet ad eam. Similiter probatio Geometriae de rotunditate terrae per medium proprium, non propter hoc est pars Physicae idem tenentis, licet una per aliam possit defendi. Isto etiam modo, licet articulus de unitate Dei possit defendi et probari per demonstrationem ARISTOTELIS, *octavo Physicorum* (*f*), quod est unum movens immobile, et per demonstrationem PHILOSOPHI, *decimo secundo Metaphysicorum* (*g*), *unus ergo princeps,*

1 acquisita ... explicita *omh* B — 2 vel infusa *suppl mrg* B — 4 vel : sive M — 5 non *suppl mrg* B — 5-6 re ... re *omh suppl mrg* L — 5 et *suppl mrg* B — 6 ab *suppl sv* B — re) nec nomine *exp* B — sed : tunc enim M *exp* tunc enim *add mrg* tamen L — 11 negantem : negantes ML — ut *om* L — 12 contra[1] *suppl mrg* L — et (nihilominus ML — 13 est[1] : erit M — primus) *49 va* M — 16 Christi *om* M — 16-17 inducit : induit *corr* inducit L — 17 Actibus) Apostolorum L capitulo decimo septimo *mrg* B — genus *suppl sv* B — corinthios) decimoquinto *sv* B — 18 et (totum L — est hic : hoc est ML — nomine : ratione M — sicut : scilicet ML — 20 exemplum : membrum M — membro (habitu *exp* B — 23 illius : ipsius L — scientiae : scientis ML — 24 scientiarum per *suppl mrg* B — illas : illa ML — 25 scientiae *suppl sv* B — principalissimae : principialissimae [!] B — omnes *om* M — 26 architectonica : architectonicis M *corr* architectonica L — praestitit : praestituit ML — 27 speciebus (speculabilibus *exp* B — 28 ethicorum : metaphysicae B — et (similiter ML — qua : quae M — 29 ad) *16 vb* B — 30 proprium) physicum L — 31 possit *it* B — etiam) secundo M — 33 philosophi : physici M — metaphysicorum : metaphysicae ML

(*a*) ARISTOTELES, *Physicorum,* I, 2 seq. (184 b seq.).
(*b*) *Act.,* 17, 28.
(*c*) *I Cor.,* 15, 33.
(*d*) ARISTOTELES, *Metaphysicorum,* IV, 1 seq. (1003 a seq.).
(*e*) ARISTOTELES, *Physicorum,* II, 9 (200 a, 15-34); *Ethicorum,* VII, 9 (1151 a, 16-17).
(*f*) ARISTOTELES, *Physicorum,* VIII, 5 (258 b, 4-5).
(*g*) ARISTOTELES, *Metaphysicorum,* XII, 10 (1076 a, 4).

non tamen propter hoc octavus Physicorum vel decimosecundus Metaphysicae re et nomine sunt pars theologiae nostrae, quia illa defensio accidit intentioni illorum de quorum propria et per se distincta consideratione est eadem conclusio, et non propter theologiam nostram.

Exemplum de tertio habitu defensivo medio, qui differt re et participat nomen idem per quandam attributionem, quando scilicet aliquis habitus est principaliter excogitatus et adinventus solum propter defensionem et declarationem alicuius scientiae, procedens tamen per medium extraneum. Tunc propter diversitatem medii est diversitas realis habituum, sed propter identitatem conclusionis, non solum materialiter sed etiam formaliter ex intentione artificis, demonstratio haec et probatio denominatur a fine et conclusione, sicut motus a termino et sic sortitur idem nomen. Sicut si COMMENTATOR ARISTOTELIS dicta sua in Physicis contra AVEMPECEM vel alios ea negantes defendet per principia metaphysicalia vel alia, huiusmodi commentum diceretur liber naturalis et non metaphysicus, licet differens re a scientia, quam defendit, quia per aliud medium ad eandem conclusionem tendit. Si autem per medium proprium et in scientia quam defendit contentum, tunc esset eiusdem scientiae re et nomine, quia tota virtus in ea realiter contineretur, licet deductio ibi non contineretur, quae est magis logicalis quam realis. Et sic in proposito: originalia sanctorum in exortando per scripturam sacram et probando fidelibus, vel convincendos iudeos per vetus testamentum vel haereticos per novum, sunt libri theologici re et nomine a theologia primo modo dicta, quia medium et conclusio continentur in scriptura. Libri autem eorum contra gentiles editi, per rationes naturales et philosophicas fidem defendentes, ut AUGUSTINUS, *de Civitate Dei,* et *Summa contra Gentiles* fratris THOMAE et huiusmodi, differunt re a theologia primo modo dicta et cadunt in secundum membrum propter diversitatem medii: dicuntur tamen theologici isto modo, quia de Deo et propter scientiam Dei. Magis autem proprie dicuntur theologici, quando sunt mixtim collecti ex mediis propriis et extraneis, quando scilicet probant et per scripturam et per rationes naturales, sicut fere omnes sunt tales et praecipue *Liber Sententiarum,* qui tradit disputative illud quod biblia narrative; et legere *Sententias* est legere theologiam, cum totus *Liber Sententiarum* sit habitus defensivus et declarativus bibliae. Est igitur theologia proprie dicta et primo habitus scripturae sacrae; est theologia per attributionem nominata tertius habitus defensivus scripturae per medium extraneum, et sic cadit sub isto secundo membro.

Tertio videndum est de veritate tertii membri.

Ubi sciendum quod *ex aliqua scientia potest elici* et explicari de novo *aliqua conclusio ulterior,* ibi non explicita, *tripliciter: primo* sic, quod de eodem subiecto et eodem modo vel medio procedendi; *secundo* sic, quod habitus eliciens et ille ex cuius principiis elicitur, differant in subiecto formali et modo procedendi; *tertio* sic, quod conveniant in subiecto et differant in modo vel medio, quod non est impossibile, cum de eodem sub eadem ratione formali in diversis possint esse scientia et fides vel opinio, quod tamen erit per alium modum concludendi sic differentem.

Primo igitur modo non differunt habitus isti nec re nec nomine, proprie loquendo, sed est una scientia unius generis subiecti et per eundem modum considerati: ut si de ente in quantum ens omisit ARISTOTELES in sua *Metaphysica* aliquas conclusiones explicare, quas postea, ex principiis ARISTOTELIS, AVICENNA in sua *Metaphysica* elicuit et explicavit, non erunt magis duae metaphysicae, illa ARISTOTELIS et AVICENNAE, quam duo libri eiusdem

1 vel *om* L — 2 pars) illius L — intentioni : in detentionem M — 4 tertio habitu *inv* B — 8 materialiter : naturaliter *corr* materialiter M — 9 artificis *om* M — haec : hic L — 13 quia *suppl sv* L — 14 et[1] *om* M — quam) *49 vb* M — 15 quia : sed B — 16 logicalis : legalis B — sanctorum (eorum L — eorum) *13 vb* L — 24 et[1] *om* ML — 25 liber : libri M — 26 est) ens *exp* B — 27 habitus : liber M — 29 tertius : secundo M — 32 ubi *it exp* B — 34 procedendi : proceditur M — quod : quia ML — eliciendi (eliciens *exp* B — 35 formali *om* M — quod : quia L — 36 differant) in subiecto formali ... conveniant *it exp* M — in modo ... medio : medio [?] vel in modo L — 37 possint : possit M possunt L — esse) *17 ra* B — vel : et M — quod tamen : quantum M — 38 sic *om* L — 40 est : erit M — 41 physica (metaphysica *exp* M — 43 erunt) tamen M — magis : maius [?] *corr* magis L

metaphysicae alterutrius ipsorum. Sicut enim quod non est traditum in primo libro suppletur in secundo, sic quod est omissum in metaphysica Aristotelis, est suppletum in illa Avicennae, quibus accidit quod a diversis sunt inventae ex imperfectione inventoris. Et isto modo quod positum est in novo testamento pertinet ad eandem theologiam cum veteri et quod additur Evangeliis per Actus et Epistolas, et similiter *Symbolum* ab Apostolis editum, quod non per disputationem sed per revelationem est positum, videtur mihi ad Bibliam pertinere, et nescio quare minus computatur inter libros canonis illud quod pro fide Apostoli omnes simul ediderunt, quam illud quod unus solus Apostolus edidit, sive sit Paulus, sive Petrus aut alius, quorum epistolae in canone continentur. Additio tamen posteriorum conclusionum ad priores in scriptura non est ex imperfectione tradentis, qui omnes simul tradere potuit, sicut simul Moysi tradidit totam legem, in qua sufficienter omnia postea explicata continentur, quantum est de eius fecunditate, sed est propter imperfectionem hominis, qui nec simul omnia capere poterat secundum illud: *Adhuc habeo vobis multa dicere, sed non potestis portare modo* (*a*), nec ex prioribus conclusionibus scivisset elicere posteriores, nisi Spiritus Sanctus iterum elicuisset et explicasset.

Secundo modo fit ista deductio cum alietate subiecti et modi, et tunc differunt habitus re et nomine, quia *secantur scientiae quemadmodum et res* (*b*), multo magis quando concurrit diversitas modi. Et sic medicina, quantum ad conclusiones suas, quas elicit ex principiis mathematicis, puta *vulnera circularia tardius sanari* (*c*), differt re et nomine a mathematica. Et secundum hunc modum, quamvis scientia juris canonici ex sacra scriptura eliciat multas conclusiones, ut patet maxime in *Decretis* et *Extra* de accusationibus, qualiter et quando, non tamen propter hoc potest dici theologia proprie, quia differt subiecto, cum sit ista de Deo, illa vero de opere umano, sicut et politica. Differt etiam in modo procedendi, quia illa per humanam disputationem, haec vero per divinam revelationem, hoc excepto, quod illo modo quo medicina, secundum quid, naturalis philosophia dicitur, quia ut in pluribus ex eius principiis procedit (non sic autem dicitur mathematica, quamvis in paucis conclusionibus per illam probetur), sic *Decreta* magis participant nomen theologiae, quamvis differant subiecto, sicut ars navalis, quae concludit per iudicium astrorum ut in pluribus, vocatur astrologia, non simpliciter, quia differt subiecto, sed aliquo addito, puta astrologia navalis. Scientia autem *Decretalium,* quia in paucioribus concludit ex dictis sacrae scripturae, non sic potest dici theologia, propter quod magis dicitur doctor decretorum bachalarius in theologia quam doctor decretalium.

Tertio modo differunt isti habitus in modo et conveniunt in subiecto; et sic quidem differunt re, sed per attributionem conveniunt in nomine: sicut scientia juris positivi diceretur esse quaedam ethica vel politica propter convenientiam in subiecto (est enim de actibus humanis comparatis ad regimen civitatis), sed differunt in modo considerandi, quia politica naturalis considerat generales humanorum actuum conditiones per se, quae solum cadunt sub arte, sed scientia juris considerat particulares circumstantias, sine quibus non potest bene iudicari. Et secundum istum modum originalia sanctorum, declarationes conciliorum de dubi-

1 alterutrius : alterutrum ML — 2 est omissum *inv* L — illa) *50 ra* M — 3 ex *suppl sv* B — 4 novo *suppl mrg* B — 5 similiter *om* L — 5-6 quod non *it* L — 10 scriptura : scripturam L — qui : quia M — 11 terram (legem B — 12 est[1] : erit M — 17 et[2] *om* M — 18 suas *om* ML — 19 differt : differunt B — 19-20 mathematica : metaphysica B — 20 modum) videtur enim M — 21 accusationibus : actu M — 23 illa vero *suppl mrg* B — 24 illa *suppl sv* B *om* ML — haec vero : hoc illud M — 25 quo : quod M — dicitur : differt M — 26 dicitur : dicetur [?] L — 27 et (sic M — 28 iudicium : inditium M — 31 dici *suppl mrg* B — 31 de (theologia B — theologia) *14 ra* L — magis ... theologia : magister decretorum bachalarius in theologia magis dicitur L — 32 decretalium : decretorum L — 35 enim : ibi L — 36 humanis *om* L — ad) *50 rb* M — politica : pollicita [!] L — 37 quae solum *suppl mrg* B — 39 originalia) *17 rb* B

(*a*) Jo., 16, 12.
(*b*) Aristoteles, *De Anima*, III, 8 (431 b, 24-25).
(*c*) Aristoteles, *Analyt. Poster.*, I, 13 (79 a, 14-16).

tationibus scripturae, elicitae ex scriptura speculative vel practice, dicuntur theologia, quia conveniunt in subiecto, quia de Deo et de opere meritorio secundum ALIOS; [1] differunt tamen in modo procedendi, quia quidquid est in scriptura, per revelationem est habitum, non per studium, disputationem et ingenium, sed in conciliis et originalibus sanctorum communiter per ingenium, studium, rationem et disputationem omnia concluduntur; ideo huiusmodi dicuntur theologia tertio modo, differens a prima re, conveniens in nomine analogice.

[D. Responsio ad argumenta]

Quarto respondendum est ad argumenta.

Primo ad ea quae sunt contra primum membrum. Dicendum est igitur *primo,* contra arguendo, quod ipsa aeque bene probant quod fides non sit fides, sicut quod fides non sit habitus scripturae, quia secundum omnes fides est habitus articulorum. Puer autem baptizatus non habet habitum articulorum, cum sine alio non posset exire in actum nec proposita sibi quaestione posset se determinare ad alteram partem, quae omnia facit habens habitum principiorum vel conclusionum, acquisitum vel infusum; unde sine doctore et proponente invenit homo hoc primum principium: *de quolibet esse vel non esse;* et cum proponitur per modum quaestionis, determinate eligit alteram partem; sic est de habitu cognitivo vel infuso vel acquisito, quia *habitus est quo quis operatur cum voluerit* (*a*). Et sic fides potest esse sine habitu articulorum, sicut habitus articulorum posset esse sine fide, quia gentilis per fidem acquisitam, stans in peccato mortali, habebit habitum articulorum omnium, quae sine doctore novo narrabit et sciet corde, nec tamen habebit fidem infusam, etiamsi omnibus firmiter adhaereat, quamdiu erit in peccato mortali, quia virtutes non infunduntur nisi simul et earum infusio est connexa, licet non earum duratio.

Secundo sequitur aeque bene fidem non esse fidem per secundum argumentum sic: infusum et acquisitum differunt specie vel numero. Sed fides est habitus infusus; habitus autem articulorum est, ut communiter, acquisitus, tum quia *fides ex auditu, Romanos, decimo* (*b*), tum etiam quia puerum opertet poni ad scolas ut sciat symbolum. Quare etc.

Tertio ostenditur idem sic per tertium: non habere scientiam de articulis vel nescire articulos non est esse haereticum quia multi fideles nesciunt omnes explicite, nec parvuli sciunt etiam implicite. Sed nescire ea quae sunt fidei et non habere fidem est haereticum. Ergo non solum fides est non habitus scripturae, sed etiam non est habitus articulorum.

Unde dicendum est ad primum quod habitus articulorum et eorum quae sunt in scriptura, potest esse sine fide et e converso, si loquamur de habitu cognitivo et fide implicita, quae est tantum assensiva; et sic procedit argumentum. Non autem si loquamur de habitu assensivo, quia ille est idem realiter cum fide implicita vel infusa, si est infusus, vel acquisita, si est acquisitus.

2 de[2] *om* M — 3 tamen : tantum L — quidquid : quidem *corr mrg* quidquid B — 4 et (disputationem ML — et[1] *om* L — 5 et in (rationem M — 6 theologia : theologiae M — prima : primo L — 10 sicut *corr* sic M — 11-12 puer... articulorum *omh* M — 12 posset : possit L — 13 sibi : igitur M — 15 invenit homo : invenitur M — 16 sic : sicut L — 18 sicut ... articulorum *omh* M — posset : potest ML — gentilis : gentiles *corr sv* gentilis B — 20 etiamsi : etiam *suppl mrg* si M — omnibus : visionibus M — 22 earum : ea *suppl sv* -rum L — 23 argumentum : articulum M — 24 et : vel B — 26 etiam *om* M — 27 ostenditur : obicitur L — 28 non est *inv* BML — fideles : fides *corr sv* fideles B — 29 est *om* L — 33 tantum *it* L — sic) *50 va* M — esse (assensivo *exp* L — 34 est[1] *suppl sv* L — acquisita : acquisitus *corr* acquisita M

(*a*) AVERROES, *In III de Anima,* Comm. 18, Ed. Junt., Venetiis, 1550, T. VI, f. 169 vb.

(*b*) *Rom.,* 10, 17.

[1] DURANDUS DE S. PORCIANO, O.P., *In I sent.,* Prol., q. 5, Ed., f. 9 ra, n. 9; ms. F, f. 6 ra. Cfr. etiam quod habetur in *Lectura,* Prol., q. 2, mss. D, f. 3 vb; E, f. 35 rb (Opinionem hanc Durandi Petrus de Palude in tertia quaest. sui Prologi ad verbum transcripsit: cfr. p. 271, 5 ss.).

Ad secundum dicendum quod fides, quae est virtus theologica, quae est solum habitus assensivus et implicitus, non potest esse nisi per infusionem: *est enim bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur* (*a*). Fides autem explicita potest esse infusa, sed secundum communem legem non est nisi acquisita. Nec est negandum quin habitus eorum quae sunt fidei, acquisitus et cognitivus, sit etiam assensivus, licet eius assensus non sit necessarius durante fide, quia fides est corruptibilis per unum actum infidelitatis pertinacis, et ideo necesse est habitus acquisitos esse assensivos. Unde theologus, qui fit haereticus in uno articulo, retinet firmiter assensum in aliis, non autem per fidem infusam, quam perdidit. Cum igitur non habeat habitum nisi quem acquisivit addiscendo, quia addiscendo assentiebat, aggenerata est in eo fides, quae est idem per essentiam cum habitu cognitivo. Omnis enim baptizatus non ficte, habens fidem infusam, per exercitium potest cum hoc acquirere vel habere acquisitam. Ex quo Aliqui dicunt fidem infusam non necessariam ad salutem, quia nec propter firmitatem adhaesionis, cum ista sit aliquando maior in acquisita quam in infusa, ut patet in haeretico, qui pro ea moritur, et in infideli, qui pro ea apostatat corde vel ore; nec propter cognitionem, cum nihil minus indigeat haec addiscere post baptismum sicut ante. Sed dicendum quod immo est necessaria ad salutem ex connexione saltem ad caritatem, quia homo non potest salvari sine caritate; non potest autem habere caritatem quis in via sine fine, quia non infunditur sine fide et *sine fide impossibile est placere Deo* (*b*), nec fides perditur quin etiam caritas perdatur, licet bene e converso perdatur caritas, fide manente. Habitus autem cognitivus est eiusdem speciei infusus et acquisitus, differens semper numero. Ad formam igitur est dicendum per distinctionem minoris, quia fides, quae est virtus theologica, est infusa et ista est habitus assensivus articulorum et scripturae, non autem cognitivus explicite; sed habitus cognitivus explicite istorum est acquisitus de lege communi et differt specie a fide prima.

Ad tertium dicendum quod nescire articulos et scripturam est dupliciter. Uno modo pro habitu, id est non habere habitum acquisitum, et hoc non facit haereticum sed peccatorem illum qui ad hoc tenetur. Unde si episcopus nesciat novum et vetus testamentum, quae debet scire, peccator est, sed non haereticus. Nec est quis haereticus, si nullum articulum sciat explicite, dum tamen credat omnia implicite. Sed nescire, id est non habere habitum infusum, qui est virtus theologica, facit hominem haereticum, cum per habitum illum sit homo fidelis formaliter, non per actum, alias parvulus baptizatus esset infidelis.

Secundo dicitur nescire secundum actum dupliciter. Uno modo negative, id est non considerare, et hoc non facit haereticum, alias dormiens et non habens usum rationis esset haereticus. Sed si quis omittat considerare, quando debet, peccat. Aliter dicitur nescire positive, sicut non credere, id est dissentire, vel discredere, vel dubitare, et hoc facit haereticum in his

1 dicendum *om* R — virtus *suppl mrg* B — 3 autem *suppl sv* L — 4 communem legem *inv* R — nec est : non est tamen M — 5 quae : qui M — 6 quia) tamen M — corruptibilis : corporalis *exp suppl mrg* corruptibilis M — 8 assensum : assensus B — non : nisi *exp suppl mrg* non M — perdidit : pars edidit *corr mrg* perdidit M — 9 addiscendo[1] : addicendo *corr sv* addiscendo B — 10 cum *suppl mrg* M — 11 hoc) *17 va* B — 13 maior) infusa quam *exp* B — quam ... infusa *suppl mrg* B — acquisita ... infusa *inv* M — 14 pro[1] *corr mrg* propter L — ea : eo B — in *suppl mrg* B *om* ML — 14 vel : et M — 15 addiscere : addere *corr mrg* addiscere L adiscere *corr sv* addiscere B — 16 ex ... saltem *suppl mrg* B — 17 homo : hoc *exp suppl mrg* homo M — 17-18 potest ... est *omh* M — 17 quis : aliquis L — in) *14 rb* L — 20 est *om* L — differens ... numero *exp add mrg* differens tantum in modo M — 21 minoris : minor M — 22 est[1] *suppl sv* B — 25 tertium : secundum L — dicendum *om* R — 25-26 pro habitu : secundum habitum M — 26 id est : vel L — et : vel R — 28 est[1] *om* M — 30 habitum illum *inv* MLR — 31 et (non M — 33 haereticum) *50 vb* M — 34 si *suppl sv* B — debet *suppl mrg* B — aliter : alio modo R — 35 discredere) vel distribuere *exp* M

(*a*) Petrus Lombardus, *II Sent.*, d. 27, c. V, Ed. Ad Claras Acquas, T. I, p. 446.

(*b*) *Hebr.*, 11, 6.

quae sunt scripturae, sicut in articulis fidei, nisi quia ad illa quis plus tenetur explicite quam ad cetera quae sunt in scriptura.

Ad argumenta contra secundum membrum. Ad primum dicendum quod omnis declaratio et defensio scripturae, explicita et contenta expresse in scriptura, pertinet ad primum membrum, ut dictum est in prima conclusione secundi membri.

Ad secundum dicendum quod defensio et declaratio philosophiae per COMMENTATOREM posset dici philosophia differens re vel indifferens, secundum distinctionem factam de theologia; non tamen sic illa distinguitur, quia illa conclusiones suas demonstrat melius quam per COMMENTATOREM demonstrentur; nec sic indiget ratio humana adiuvari ad assentiendum philosophicis sicut theologicis, quae sunt supra rationem.

Ad tertium dicendum quod omnis habitus declarativus et defensivus scripturae in unam rationem formalem incidit; unde omnes libri, qui sunt de hoc a quibuscumque, faciunt unam scientiam theologicam defensivam.

Ad argumenta contra tertium membrum. Ad primum dicendum est sicut ad primum secundi, quia omnis deductio conclusionis, quae est in canone, pertinet ad secundum membrum, quia ita credimus scripturae narranti sicut concludenti.

Ad secundum dicendum quod immo ex scriptura aliqua sunt elicita et conclusa, quae ibi non erant explicita, propter se, non solum propter explicita declaranda, sicut quod Spiritus Sanctus procedit a Filio propter errorem graecorum, et quod procedit sicut ad uno principio, et quod essentia non generat, et multa huiusmodi. Et tales conclusiones pertinent ad theologiam tertio modo dictam, secundum distinctionem factam in tertio membro.

Ad tertium dicendum quod conclusio elicita de eodem subiecto et eodem modo et medio, sicut de his quae in Symbolo Apostolorum continentur, pertinet ad primum membrum; vero de eodem subiecto sed alio modo, pertinent ad tertium membrum simpliciter, vel etiam si differunt subiecto, secundum quid, ut distinctum est in tertio membro. Sed ad formam dicendum quod principia et conclusiones, ut sic, pertinent ad unam scientiam, scilicet subalternam; sed nihil prohibet unam propositionem pertinere ad superiorem scientiam, ut est conclusio, et ad inferiorem, ut est principium; et sic est de principiis theologiae tertio modo dictae respectu theologiae primo modo dictae.

[QUAESTIO TERTIA: DE SUBIECTO THEOLOGIAE]

Tertio quaeritur de subiecto theologiae: utrum Deus sit ibi subiectum.

Et videtur quod non: quia nulla forma simplex potest esse subiectum; sed Deus est huiusmodi; ergo etc.

Praeterea: quod non habet partes et passiones non potest esse subiectum in aliqua scientia. Sed Deus est huiusmodi. Ergo etc.

Contra: illud est subiectum in scientia, a quo scientia denominatur. Sed haec denominatur theologia a Theòs, quod est Deus, unde et scientia divina dicitur. Ergo etc.

RESPONSIO. Ad huius quaestionis evidentiam *tria sunt videnda: primo,* quid sit subiectum et unde dicatur; *secundo,* an Deus sit subiectum in theologia; *tertio,* sub qua ratione formali.

1 sicut *suppl mrg* B — aliis (articulis R — quis plus *inv* MLR — 2 scriptura : scripturis M — 4 et[1] *om* M — 8 illa : illas M — per *suppl mrg* B — 10 sicut : et L — 11 tertium : secundum L — scripturae *om* B — 12 formalem : formaliter M — 14 tertium : secundum *corr sv* tertium L — 16 concludenti : concluduntur M — 17 aliqua ... elicita : sunt elicita aliqua L — 18 propter ... explicita *omh* M — 21 tertio : secundo M — 23 primum) *17 vb* B — 24 eodem : alio M — membrum *om* M — 28 est[2] : esset L esset) *vac* M — 28-29 principiis ... dictae *om* M — tertio ... theologiae *omh suppl mrg* L — 30 *Quaestio III, 7 ra B — 6 ra L — 37 ra M — 2 rb R* — 32 quia *om* M — 34-35 praeterea ... etc *omh* M — 38 huius : eius M — quaestionis evidentiam : evidentiam quaestionis M evidentiam conclusionis L

[*1. articulus*]

Quantum ad primum sunt tres conclusiones: prima, de differentia subiecti et materiae in scientia; *secunda,* de differentia subiecti et obiecti; *tertia,* de ratione nominis subiecti.

[1. conclusio]

Quantum ad primum, dicunt ALIQUI [1] sic: quod illud de quo est scientia, potest considerari secundum se, et sic est materia, vel secundum rationem formalem sub qua considerantur omnia de quibus tractat scientia, et sic est subiectum. Ratio huius est: quia cum sit duplex actualitas, scilicet substantialis et accidentalis, prima est a forma substantiali, cui respondet materia, secunda a forma accidentali, cui correspondet subiectum. Scientia autem habet actualitatem accidentalem a lumine intellectus agentis, sed substantialem ab obiecto. Unde scibile dicitur materia respectu rationis formalis, sed dicitur subiectum prout stat sub ratione formali recipiens actualitatem accidentalem a lumine. Obiectum enim comparatur ad scientiam in ratione causae efficientis et terminantis; lumen vero intellectus agentis non sic se habet ad scientiam vel intellectum possibilem, sed sic se habet ad fantasma, non tamen quod aliquam formam imprimat in fantasma, sicut nec lux in colorem. Dicit enim PHILOSOPHUS, *tertio De Anima* (*a*), quod *intellectus agens sic se habet ad fantasmata, sicut lux ad colorem.* Quod vero magis habeat actualitatem scientia ab obiecto quam a lumine apparet, quia ab obiecto habet distinctionem (*tertio De Anima* (*b*), *secantur scientiae quemadmodum et res*), ergo et actualitatem, quia *actus est qui separat et distinguit, nono Metaphysicae* (*c*); a lumine autem non, cum sit unum lumen omnium scientiarum; secundo, quia *scientia* essentialiter dependet a scibili et *habet essentialem ordinem ad scibile et realiter refertur ad illud, quinto Metaphysicae* (*d*); non sic autem ad lumen intellectus agentis. Et quod dicitur in contrarium, quod causa universalis plus influit quam causa particularis, verum est respectu eiusdem patientis; sic autem non est hic, ut dictum est. Quod dicitur fantasma agit in virtute intellectus agentis, ergo ille magis agit, quia *propter quod unumquodque tale illud magis* (*e*), diceretur quod, sicut serra agit in virtute eius qui acuit eius dentes, sic fantasma dispositive agit in virtute intellectus agentis, abstrahentis a conditionibus materiae, qua abstractione facta, ipsum *quod quid est* per se movet. Unde PLATO, qui posuit quidditates separatas, non indiguit intellectu agente.

Sed *ista opinio non potest stare.*

Primo, quia ex prima deductione sequitur quod scientia respectu obiecti sit materia, a quo habet actum essentialem, respectu luminis sit subiectum, a quo habet actum accidentalem; non autem quod obiectum sit subiectum scientiae nec materia eius, a qua nullum actum recipit, sed quod obiectum sit subiectum luminis, a quo actum accidentalem recipit.

Secundo, quia si in scientia distinguatur actus essentialis et accidentalis: aut secundum rem, quod ISTI non intendunt, quia tunc componeretur ex materia et forma et ulterius ex su-

3 et *suppl sv* L — 5 quantum ad *om* L — 7 et *om* M — 8 substantialis) *37 rb* M — 9 forma : formali *corr* forma L — correspondet : respondet L — correspondet) *7 rb* B — 10 substantialem : substantiale L — 13 et *om* M — 15 colorem : colores ML — 19 nono : quarto M — 20 secundo : tertio B^2 — scientia essentialiter *inv* M — 21 ordinem : ordinationem L — 23 eiusdem : eius *corr sv* eiusdem B *it* eiusdem *exp* M — 25 et (illud L — 27 agentis) ergo... agit *it exp* M — 28 quid *suppl mrg* L — 32 et (respectu ML — 33 subiectum) a quo ... accidentalem *it exp* M — 35 si *suppl sv* L — essentialis et accidentalis : accidentalis et essentialis M — 36 ipsi (isti *exp* M

(*a*) ARISTOTELES, *De Anima,* III, 5 (430 a, 15-17).
(*b*) ARISTOTELES, *De Anima,* III, 8 (431 b, 24-25).
(*c*) ARISTOTELES, *Metaph.,* VII, 13 (1039 a, 7).
(*d*) ARISTOTELES, *Metaphysic.,* V, 15 (1021 a, 29-33).
(*e*) ARISTOTELES, *Analyt. Poster.,* I, 2 (72 a, 29-30).

[1] AEGIDIUS ROMANUS, O.E.S.A., *In I Sent.,* Prol., q. 3, Ed., f. 3 rb.

biecto et accidente; aut secundum rationem et tunc magis debet attribui essentialis agenti principali et universali, quam particulari et instrumentali, sicut generatio carnis animae quam calori. Obiectum autem non agit nisi prout est in fantasmate, prout est idem quod fantasma, sicut omnis res in sua similitudine est ipsamet similitudo; fantasma autem agit in virtute intellectu agentis etc. Quod vero probant quod lumen non dat actum essentialem, quia non denominat nec dat speciem nec unitatem, falsum est; dat enim entitatem et per consequens unitatem vel pluralitatem, non univoce sicut obiectum, ut scilicet sit una unius obiecti et plures plurium obiectorum; sed aequivoce, sicut causa universalis dat speciem et unitatem effectui aliter quam causa particularis univoca.

Quod vero intellectus agens habeat causalitatem respectu scientiae patet, quia ipse dicitur agens et ipse est quo est omnia facere, sicut intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Non est autem aliquid agens respectu patientis, nisi habeat causalitatem super illud quod patiens dicitur pati, sicut ignis est agens respectu acquae, nonnisi ratione caloris, quem ipsa ab eo recipit. Et similiter, cum intellectus dicatur possibilis et fieri respectu intelligere, quod est quoddam pati, intellectus agens est illud efficiens; et idem est, si dicatur quod speciem efficit, quia quidquid est causa causae, est causa causati. Item, cum intellectus agens habeat operationem in anima separata, ne sit otiosus, haec non est respectu fantasmatis; ergo respectu habitus vel actus intellectus possibilis. Item videtur ficticium dicere quod sit agens et non habeat aliquem actum per actionem, nec respectu fantasmatis, nec respectu intellectus possibilis, quia omnis realis actio habet aliquem effectum positivum. Etiam movens, quod dicitur removens prohibens, vere causat aliquod positivum, quia novum situm dat illi quod amovet; et corrumpens generat, nec aliter agens naturale potest corrumpere, nisi aliquid producat; et adnichilatio non est vera actio, sed subtractio actionis; et qui claudit fenestram, in quantum aufert lumen, non est agens, sed est solum cessatio illuminationis.

Quod dicunt: prius agit obiectum quam intellectus agens, quia scientia non realiter refertur ad intellectum, sed ad obiectum, *quinto Metaphysicae* (*a*), dico quod, relatione causati ad causam, refertur plus ad lumen quam ad obiectum, sed relatione terminati ad terminum et mensurati ad mensuram, sic solum ad obiectum, etiamsi non causaret.

Sed quod dicunt Aliqui [1] contra primam opinionem, quod intellectus agens habet realem actionem super fantasma, quae est illustrare, quia est habitus ut lumen (lumen vero efficit reale lumen in aere), falsum videtur, quia corpus, quod est organum fantasiae, non est susceptivum luminis supernaturalis, quod est intellectus agens, nec lumen sic illuminat colores quod, ubi est color in illa superficie, sit lux realis, cum requirant contrarias dispositiones, scilicet perspicuum et opacum.

Realis ergo actio intellectus agentis est in possibilem, non in fantasma.

Conclusio tamen opinionis est vera in se, scilicet quod illa de quibus tractatur in scientia quomodocumque, possunt dici materia scientiae. Illud vero, de quo sic tractatur in scientia quod ad ipsum omnia alia reducuntur et sub eius formali ratione considerantur, ipsum est subiectum scientiae proprie dictum, cuius ratio postea tangetur.

2 carnis) magis tribuitur M — 3 prout [2] : ubi ML — 4 fantasma autem : fantasma quae M — 5 quia (quod [2] ML *exp* B — lumen) *37 va* M — 11 ipse est quo : ipsius M — est quo *suppl mrg* B — quo [1] est *suppl mrg* L — quo [2] ... omnia *it exp* B — 16 est [2] causa : et M — 19 respectu) *6 rb* L — 20 movens) *7 va* B — 21 vere : nec M — 24 est [2] *om* M — 25 prius : plus M — scientia) plus M — 27 causam) non M — 33 requirant : requirat L — 36 opinionis) primae *mrg* L — scilicet *om* M — 39 subiectum ... dictum : scientiae proprie subiectum M

(*a*) Aristoteles, *Metaphysic.*, V, 15 (1021 a, 29-33).

[1] Cfr. Godefridum de Fontibus, *Quodl.* V, q. 10, Ed., t. III, p. 36 s.

[2. conclusio]

Quantum ad secundam conclusionem de differentia subiecti et obiecti, dicunt ALIQUI [1] probabiliter quod non intendimus de subiecto scientiae in quo est; sic enim omnium scientiarum est unum subiectum, scilicet intellectus; sed intendimus de subiecto scientiae, de quo est scientia; et tale subiectum habere oportet tres conditiones. Prima est quod sit aliquid incomplexum, scilicet terminus et non propositio. Secunda est quod sit primo et principaliter in scientia consideratum et quod omnia alia habeant ad ipsum attributionem. Tertia est quod aliqua possunt de ipso praedicari denominative.

Ratio primae conditionis est: quia illud est subiectum scientiae, quod est subiectum conclusionis demonstratae. Sed subiectum conclusionis demonstratae est aliquis terminus et non propositio. Ergo etc.

Minor patet, sed maior probatur: quia scientia est habitus conclusionis demonstratae, et ideo illud est subiectum de quo est scientia, de quo est aliquid demonstratum in conclusione scita. Demonstratur autem praedicatum de subiecto et non e converso. Ergo subiectum conclusionis scitae est subiectum scientiae. Propter quod magis proprie dicitur subiectum quam obiectum, non autem in quo, sed de quo. Obiectum enim proprie sumptum est illud quod primo et principaliter cognoscitur. Quod autem primo et principaliter cognoscitur a sciente, est conclusio demonstrata, quae includit subiectum et passionem. Et ideo conclusio demonstrata dicitur proprie obiectum scientiae, sed subiectum conclusionis demonstratae proprie dicitur subiectum scientiae, de quo alia sciuntur, quia de ipso alia demonstrantur. Unde per hoc illa comparatio, qua dicitur quod sicut se habet obiectum ad potentiam sic subiectum ad scientiam,[2] non est vera secundum omnem sensum. Obiectum enim potentiae est illud quod primo et directe cognoscitur; sed subiectum scientiae non est illud quod primo et directe scitur, sed est illud de quo passiones demonstratae sciuntur. Veruntamen in hoc potest esse vera comparatio, quod sicut omnia, quae cognoscuntur ab aliqua potentia, habent attributionem aliquam ad principale obiectum, sic illa quae demonstrantur in scientia, omnia habent attributionem ad subiectum.

Et haec est secunda conditio subiecti in aliqua scientia. Cuius ratio est: quia unitas scientiae est a subiecto, sicut dicitur *Primo Posteriorum* (*a*) quod *scientia est una, quae est unius generis subiecti, partes et passiones considerans;* sed non esset una a subiecto, nisi subiectum primo et principaliter consideraretur et alia per comparationem ad ipsum. Si enim subiectum non consideraretur principalius quam alia, non magis attenderetur unitas scientiae secundum subiectum quam secundum alia. Rursus: si alia non haberent attributionem ad subiectum, non esset scientia una, quia diversa considerarentur et ut diversa, et non ut aliquo modo unum. Ideo etc.

2 quantum ad *it exp* B — 2 obiecti) *37 vb* M — 3 eo (quo L — enim : est *exp suppl mrg* enim M — 4 unum : idem L — 5 habere oportet *inv* ML — 7 ad ipsum : ab ipso L — 8 possunt : possint M — 10 aliquis terminus *inv* L — 12 demonstratae : demonstrativae B — 13 est [1] *suppl sv* L — scientia) et M — demonstratum : demonstrativum B — demonstratum) etiam M — in *om* M — 17 cognoscitur [1]) a sciente L — quod ... cognoscitur *omh* M *suppl mrg* illud autem quod primo et principaliter cognoscitur a sciente L — 19 dicitur ... demonstratae *omh suppl mrg* B — 22-23 primo ... directe *inv* L — 23 cognoscitur ... directe *omh* M — 24 est *om* L — veruntamen : unde tamen M — esse *suppl mrg* B — 25 quod : quia L — ab ... potentia : a potentia aliqua L — 28 conditio : contradictio B — 31-32 et alia ... considerantur *omh suppl mrg* B — 33-34 attributionem) *7 vb* B

(*a*) ARISTOTELES, *Analyt. Poster.*, I, 28 (87 a, 38-39).

---

[1] DURANDUS DE S. PORCIANO, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 5, Ed., f. 8 vb-9 ra, nn. 6-8; ms. F, f. 6 ra; *Lectura, In I Sent.*, Prol., q. 2, mss. D, f. 2 vb-3 ra; E, f. 34 vb.

[2] Cfr. S. THOMAM AQUIN., *Summa Theolog.*, I, q. 7, a. 7, c., Ed. Leon. t. IV, p. 19 a.

Ratio tertii est, quia omnis scientia probat de subiecto aliquas passiones vel per modum passionum. Sed passio vel quodcumque acceptum per modum passionum praedicatur de subiecto denominative. Ergo oportet quod de subiecto scientiae possint aliqua praedicari, non solum essentialiter sed denominative.

Sed *contra hoc arguunt* Alii,[1] quia scientia non tantum dicitur habitus conclusionis demonstratae, sed apud communiter loquentes de subiecto scientiae vocatur scientia totalis notitia subiecti, et quantum ad *quod quid est,* et passiones et huiusmodi, sicut dicitur scientia una, quae est per se partes et passiones subiecti considerans. Sic autem ipsum subiectum est primo et principaliter consideratum, et non aliqua conclusio. Et si dicatur quod immo primo cognitum est conclusio primae passionis de subiecto, non est verum; immo cognitio quiddditatis, quae est primum obiectum intellectus et quae maxime perficit intellectum, principalius intenditur in cognitione etiam conclusionis; non ipsum subiectum vel passio, sed inhaerentia passionis ad subiectum principaliter consideratur et scitur.

Videtur etiam contradictio dicere quod subiectum est illud quod primo consideratur, non autem illud quod primo scitur vel scientifice cognoscitur, sed est illud de quo aliud scitur, quia cum consideratio scientiae non sit aliud quam cognitio scientifica, quidquid principaliter scitur, principaliter consideratur et e converso. Et per consequens male improbant commune dictum quod sic se habet subiectum ad scientiam ut obiectum ad potentiam; quia obiectum est primo cognitum per potentiam cognitivam, subiectum vero non est scitum per scientiam, sed est illud de quo est scientia; quia immo ipsum subiectum est scitum per scientiam, non quidem scientiam, quae est tantum unius habitus conclusionis sed quae est habitus unus genere totalis et perfectae notitiae subiecti: quia est, et quid est, et quale et quomodo se habens et huiusmodi.

Sed ista reprobatio non est ad mentem opinionis.

Non enim intendit opinio dicere quin scientia large possit dici habitus totalis notitiae principiorum et conclusionum, et sic est idem subiectum et obiectum; sed proprie, prout scientia est habitus conclusionum. Cum conclusio sit quid complexum non incomplexum, sic videtur quod subiectum scientiae est id de quo scitur, obiectum vero, conclusio quae scitur. Nec est verum quod definitio subiecti principaliter quaeratur, quia illa est medium: in omni autem motu plus quaeritur terminus ad quem, quam medium. Nec est verum quod dicunt quod inhaerentia sit illud quod primo scitur, quia scientia est conclusionis; conclusio autem non est sola inhaerentia, sed includit cum inhaerentia id quod inhaeret et cui inhaeret, id est maiorem extremitatem, quae est passio, et minorem quae est subiectum.

Quod autem dicunt esse contradictionem aliquid primo sciri et aliud primo considerari, non est verum. Ad probationem dicendum quod consideratio scientiae non omnis est scientifica formaliter, sed solum illa qua consideratur passio de subiecto; aliae enim non sunt scientificae formaliter sed materialiter, quia ad illam ordinantur et sunt propter illam, sicut materia propter formam.

2 sed ... passionum *omh* M — praedicatur : praedicari M — 3 praedicari : probari M — 4 denominative) *6 va* L — 5 alii : aliqui M — 7 quod *suppl sv* B — quod quid : quid qui L — 8 et (partes M — subiecti) *38 ra* M — 11 quae[1] : quod L — 12 in ... etiam : etiam in cognitione L — 14 illud : id M — 15 illud[2] : id M — 16 est (sit *exp* M — 17 principaliter consideratur *inv* L — 18 sic : sicut *corr* sic M — 20 sed ... scientiam *omh suppl mrg inf* B — 20-21 non ... scientiam *om* M — 21 conclusionis : cognitionis M — unus : unius ML — genere : consequentiae M — 22-23 et quale ... huiusmodi : et quale contra et ... huiusmodi *exp* M — 26 prout : ut L — 27 conclusio : cognitio M — quid *om* M — 31 illud : id M — 32 inhaeret[2] *suppl mrg* B *om* ML — 34 contradictionem : contradictum M — 35 est[2] *suppl sv* B

[1] Cfr. Iohannem de Neapoli, O.P., *Quaest. Disp.*, XX, Ed. Gravina, p. 175 b - 176 a.

[3. conclusio]

Quantum ad tertiam conclusionem de ratione nominis subiecti, dicunt QUIDAM [1] quod dicuntur in scientia subiectum et materia sicut in naturalibus isto modo: quia licet secundum rem subiectum scientiae non sit nisi intellectus, tamen secundum nostrum modum intelligendi subiectum scientiae et sciendi est ipsa res intellecta, quia actus manens innotescit ex transeunte, cuius subiectum est obiectum in quod transit secundum rem. Et sic intelligere secundum rationem transit in obiectum quod est terminus.

Item, quia subiectum denominatur ab accidente et quia res intellecta et scita denominatur a scientia, secundum hanc similitudinem obiectum in scientia dicitur eius subiectum. Dicitur ergo materia ut subicitur rationi formali, et cum hoc toto dicitur subiectum, quod sic denominatur a scientia et suscipit, ut terminus, actum sciendi.

Sed contra hoc arguitur, quia secundum hoc ratio subiecti non est nisi ratio rationis, quia ratio subiecti, secundum ISTOS, consistit in hoc quod subicitur actioni. Sed subici illi actioni non est nisi secundum rationem, qua illa actio non transit in rem, nisi secundum modum intelligendi. Ergo etc.

Secundo, quia ratio subiecti esset ficticia, quia quod talis actio transeat in rem est ficticium.

Tertio, quia secundum hoc, ratio subiecti esset posterior actu, cui subicitur; hic autem quaeritur de ratione subiecti per se, quae prior est ipso actu, dans ei speciem et unitatem.

Quarto, quia si res diceretur subiectum scientiae, quia subicitur actui eius, color posset dici subiectum visionis. Unde subiectum, prout est nomen primae intentionis, ex sui natura habet movere ad sciendum et terminare ipsum considerare; sed prout est nomen secundae intentionis, hoc habet ex hoc quod terminat actum sciendi: nam sic dicitur aliquid scibile aut intelligibile secundum se quidem quantum ad rem, sed quantum ad actualem denominationem non dicitur sciri nec intelligi nisi per actum intellectus, nec dicitur scibile aut intelligibile, nisi quia de ipso potest esse scientia et intellectio.

ALII [2] autem assignant duplicem rationem.

Prima, quia aliquid est quod nullam actualitatem habet ad movendum, et hoc dicitur materia; et aliquid habet aliquam actualitatem, et hoc dicitur subiectum. Et sic in scientia aliquid est, quod non habet virtutem vel actualitatem ad movendum ad scientiam nec ad sui considerationem, secundum quod competit illi scientiae et obiecto eius formali, sicut multa quae tractantur in scientia, quasi ex consequenti et per quandam attributionem ad subiectum formale: et tale dicitur materia scientiae. Aliud autem quod habet hoc, dicitur subiectum, quia participat rationem formalem obiecti respectu illius scientiae. Et si contendas de nomine quod subiectum dicitur a subiciendo, dico quod, si dicatur a subiciendo, magis debet dici subiectum propter causalitatem, qua subicitur respectui, qui importatur per causationem, quam per actum transeuntem, quia iste respectus est ficticius, non autem ille, quia scibile realiter causat scientiam.

3 dicuntur : dicunt L — 4 scientiae) intelligendi *exp* M — 5 sciendi : intelligendi M — res) intellectus *exp* M — 9 dicitur) esse L — 11 a scientia *it exp* B — terminus) *8 ra* B *38 rb* M — 12 ratio *suppl sv* B — 13 actioni : rationi *corr mrg* actioni B *om* M *suppl mrg* actioni L — 19 per : secundum ML — 20 diceretur : diceret L — subicitur : subiciuntur M — 23 hoc [1] *it* B — 24 quidem : quod L — 25 nisi [2] : unde *corr mrg* nisi M — 28 habet) *6 vb* L — movendum : modum *corr sv* movendum L — 28-30 et hoc ... movendum *omh* M — 30 movendum : modum *corr sv* movendum L — nec : ut L — 31 et *it* B — 34 subiecti (obiecti *exp* L — respectu : ratione *corr mrg* respectu B — si *suppl sv* B *om* M — contendas : conten) *vac suppl* -tio est M — 35 si *om* M — subiciendo) dato *exp* M

[1] In mrg cod. B, f. 7 vb, librarius vel lector quidam scripsit: *Aegidius.* Sed haec opinio non videtur defendi ab Aegidio Romano; defenditur e contra a JOHANNE DE NEAPOLI, O.P., *Quaest. Disp.*, XX, Ed. Gravina, p. 175 a-175 b.

[2] AEGIDIUS ROMANUS, O.E.S.A., *In I Sent.*, Prol., q. 1, Ed., f. 2 ra-2 rb; q. 3, *ib.*, f. 3 rb-3 va.

Vel aliter posset dici, et redit in idem, quia in obiecto concurrunt duo, scilicet id quod est materiale et quod formale; materiale correspondet materiae in naturalibus et formale formae substantiali. Sed ultra haec duo, quae obiectum importat, requiritur quaedam habitudo realis ex parte rei, scilicet quod de illo obiecto natae sint praedicari quaedam intentiones reales, un sic subiectum dicatur, vel quia aliqua formalis ratio actu includitur, vel quia nata est praedicari. Et ideo quia hoc solum dicit habitudinem ad scientiam, ideo respectu scientiae assignatur subiectum et non respectu potentiae.

Sed *contra,* quia subiectum nunquam dicitur ex hoc quod activum est vel in actu, sed omne subiectum, in quantum huiusmodi, est in potentia: vel simpliciter, et hoc est subiectum quod est materia; vel secundum quid, et hoc est subiectum respectu accidentis. Semper ergo dicitur subiectum a subiciendo actioni vel formae, et ab habendo actum vel ab agendo aut movendo; nam subiectum motus dicitur mobile, non motivum.

Ideo videtur dicendum quod materia non est intelligibilis nisi secundum analogiam ad formam, ut dicitur *primo Physicorum* (*a*); sed compositum ex materia et forma est ipsum quod primo intelligitur, quia obiectum intellectus coniuncti est quidditas habentium formam in materia, ut dicitur *tertio De Anima* (*b*).

Secundum hanc ergo similitudinem, illud quod non cadit per se sub consideratione scientiae, sed solum prout induit rationem formalem obiecti, dicitur esse materia, sicut materia et forma sunt materia in scientia physica, in qua non considerantur nisi in ordine ad motum, cuius sunt principia; illud vero, quod sub sua propria ratione, propter se non propter aliud ibi consideratur, non dicitur materia, sed subiectum, sicut ens mobile in scientia naturali, quia materia cum forma est principium et subiectum propriae passionis, cuius definitio est medium demonstrandi et primo cognitum. Et hoc est ad similitudinem naturalium.

Potest etiam secundo dici ad similitudinem artificialium, quia sicut ibi dicitur materia, quod est in remota dispositione ad formam artis, illud vero potest dici subiectum circa quod immediate ars operatur, imprimendo formam suam: sicut subiectum navifactivae possunt dici ligna dolata, materia ligna in silva, sic illud circa quod immediate negotiatur intellectus, est subiectum, illud vero est materia scientiae quod non est obiectum nisi prout induit formalem rationem obiecti. Vel tertio ad similitudinem logicalium: illud enim est subiectum in logicalibus, de quo aliud praedicatur, cui et ipsum subicitur. Unde quia scientia est habitus conclusionum, in quibus propria passio praedicatur de subiecto, cui inest et cui ipsum subicitur in essendo et in praedicando, ideo illud est proprie subiectum in scientia, de quo concluditur passio, cui ipsum realiter subicitur in essendo vel saltem in praedicando, quia Aliqui dicunt aliquam passionem demonstrabilem esse indifferentem re ab illo de quo demonstratur, et tunc esset subiectio in praedicando tantum et non in essendo.

[*2. articulus*]

Quantum ad secundum articulum sunt tres conclusiones secundum triplicem acceptionem theologiae, quae declarabitur in quinta quaestione,[1] sed nunc supponatur, scilicet quod theo-

1 posset : potest ML — et : quod L — 2 formale[1] *suppl mrg* B — 4 rei *vac suppl* L — obiecto : subiecto B — 8 est *om* L *suppl mrg* M — est (in actu M — 9 potentia : potentialitate L — 11 actioni : actui L — 15 primo) *38 va* M — 17 consideratione) conditione *exp* L — 22 quia) cum *exp* B — passionis) *8 rb* B — 26 immediate ars *inv* L — navifactivae : manifeste *corr mrg* navifactivae L — 27 illud : id M — 28 obiectum : subiectum M — 29 logicalium : logicalem L — 30 quo *suppl mrg* B — aliud : aliquid L — praedicatur : probatur M — 31 inest) et cui inest *it exp* B — 32 est *suppl mrg* B — 34 indifferentem : non differentem ML

(*a*) Aristoteles, *Physicorum*, I, 7 (191 a, 7-15). (*b*) Aristoteles, *De Anima*, III, 7 (431 b, 2); 6 (430 b); 8 (432 a).

[1] Cfr. q. V, a. I, p. 254.

logia *uno modo* accipitur pro habitu contento in scriptura; *secundo* pro habitu defensivo scripturae; *tertio* pro habitu elicitivo ex scriptura.

[1. conclusio]

Quantum ad primam acceptionem, prout scilicet theologia est habitus eorum, quae in theologia traduntur et ut in ea traduntur, sic dicunt ALIQUI,[1] quod actus humanus ordinabilis in beatitudinem supernaturalem est subiectum in theologia sic accepta. Quod patet sic: illud est subiectum in aliqua doctrina, cuius cognitio est finis proximis in ea. Sed in sacra doctrina cognitio actus humani meritorii vel ordinabilis in beatitudinem est finis proximus. Ergo etc.

Maior patet: in omni enim doctrina cognitio subiecti secundum se et secundum ea quae ei attribuuntur, quaeritur tamquam finis proximus, et dico proximus, quia in scientia speculativa cognitio perfecta subiecti est finis proximus et finis simpliciter, quia ad nihil aliud ordinatur in quantum huiusmodi; sed in scientia practica, licet cognitio subiecti sit finis proximus, non tamen finis simpliciter, quia ordinatur ad aliquid extra, scilicet ad operationem exteriorem. Et sic patet maior.

Minor ponitur *secunda ad Timotheum, tertio: omnis doctrina divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum et ad erudiendum in justitia* (et sequitur quis finis), *ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus* (*a*).

Ecce quod instructio de bono opere, quod est actus meritorius vitae aeternae, est finis saltem proximus sacrae scripturae. Et Dominus, docens hanc scientiam, interrogatus fuit ab illo iuvene: *Magister, quid faciendo vitam aeternam possidebo?* (*b*) respondit: *si vis ad vitam ingredi serva mandata* (*c*). Et haec fuit minor. Sequitur ergo conclusio.

Item: illud est subiectum in aliqua scientia, quod est primo et principaliter in ea consideratum et ad quod attribuuntur omnia de quibus determinatur in ea. Sed actus humanus meritorius primo et principaliter consideratur in sacra scriptura et ad eum habent attributionem omnia quae determinantur in ea. Ergo actus meritorius est subiectum.

Maior patet ex secunda conditione subiecti, posita in conclusione secunda primi articuli. Sed minor probatur, quia in tota sacra scriptura, a principio Genesis usque ad finem Apocalypsis, praeter ea quae proponuntur nobis credenda de Deo Incarnato, omnia alia habent attributionem claram ad opus meritorium. Sunt enim vel praecepta bene operandi, quae traduntur nobis per decalogum quantum ad praecepta juris naturalis, et in aliis locis scripturae quantum ad alia praecepta; vel exempla bonae operationis, quae traduntur nobis in libris historialibus; vel monita salutaria, quae traduntur nobis in libris Salomonis; vel praemia et poenae, quae proponuntur nobis in Prophetis. Et idem est in novo testamento. Haec autem, ut de se patet, habent claram attributionem ad opus meritorium. Quae autem proponuntur nobis de Deo in se, vel de Deo Incarnato, ut nobis proponuntur, attributionem habent ad opus meritorium. Illa enim quae sacra doctrina proponit nobis credenda de Deo, non proponit nobis principaliter propter cognitionem, quam habemus de eis per fidem, cum illa modicissima sit et quantum est ex parte nostra possit esse non verorum, ut verorum; immo hanc

10 enim *om* M — 12 perfecta subiecti *inv* M — 13 subiecti) *7 ra* L — 16 inspirata) *38 vb* M — 17 et [1] *om* M — 23 in [1] *suppl mrg* M — 23-24 in ... consideratum : consideratum in ea M — 24 omnia : alia M — 27 articuli) posita *exp* B — 30 attributionem *suppl mrg* B — 32 bonae) *8 va* B — quae *suppl sv* B — 35 ut de se : de se *suppl mrg* ut M — habent : habet *corr sv* habent B — 38 habemus : habuimus M — 39 verorum [1]) habitus M

(*a*) *II Tim.*, 3, 16.
(*b*) LC., 18, 18.
(*c*) MT., 19, 17.

[1] DURANDUS DE S. PORCIANO, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 5, Ed., f. 9 ra, n. 9-10; ms. F, f. 6 ra; prima ratio habetur etiam in *Lectura*, Prol., q. 2, ms. D, f. 3 vb; E, f. 35 rb.

intentionem reprehendit beatus Jacobus in *canonica, secundo capitulo* (*a*), dicens quod *demones credunt et contremiscunt* (nec refert, quantum ad cognitionem, si non credunt habitu fidei inclinante, sed per signum et coniecturam); sed, ut videtur, proponuntur nobis talia ad credendum, tum quia ipse actus credendi cum debitis circumstantiis est opus meritorium, ita quod non solum proponuntur nobis talia ut credantur, sed etiam ipsum credere proponitur nobis ut actus meritorius vitae aeternae, iuxta illud Johannis, *vigesimo* (*b*): *haec autem scripta sunt ut credatis quia Jesus est Christus Filius Dei et ut credentes vitam habeatis in nomine eius.* Item proponuntur nobis ut regula operis meritorii; et hoc est satis clarum quantum ad articulos, qui sunt de Christo Incarnato: omnes enim ad hoc tendunt, ut cognoscamus quod merito Christi Incarnati, passi et sic de aliis, restituti sumus ad statum merendi, juxta quod scriptum est *Galatas, quarto* (*c*): *at ubi venit plenitudo* etc. usque ibi: *filiorum adoptionem reciperemus.* Et cum hoc ipsa incarnatio Christi et passio exempla fuerunt operis meritorii: haec quidem humilitatis, illa autem patientiae et caritatis, quod inducit beatus Petrus, *prima catholica, capitulo secundo* (*d*): *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum;* et rursus, *quarto capitulo* (*e*): *in carne passo* etc. De solo autem articulo Trinitatis non est clarum qualem attributionem habeat ad opus meritorium; habet tamen, quia non solum proponitur nobis articulus ut credatur, quod ad cognitionem attinet, sed proponitur nobis ipsum credere tamquam maxime meritorium propter maximam difficultatem obiecti, tum quia articulus necessarius est ad cognoscendum personam incarnatam, cuius fides habet directe attributionem ad opus meritorium, ut dictum est; tum quia proponitur nobis non solum ut credatur, sed ut credamus quod perveniemus in clarum intellectum articuli, tamquam ad finem et mercedem operis meritorii. Finis autem in agibilibus habet rationem principii, cuius per se habitudo est ad ea de quibus est doctrina. Patet igitur quod omnia, de quibus tractatur in sacra doctrina, habent attributionem ad opus meritorium, quod clare innuit Augustinus in *De laude charitatis* (*f*) dicens: *Ille tenet et quod latet et quod patet in divinis sermonibus, qui caritatem servat in moribus;* caritas autem in moribus constituit opus meritorium; ita et secundum ipsum tota intentio principalis scripturae est de opere meritorio vitae aeternae. Ergo est in ea subiectum.

Sed ista opinio videtur irrationalis propter quinque.

Primo, quia si magister doceat discipulum mathematicam intentione ut pro mercede huius doctrinae serviat ei vel diligat vel huiusmodi, non propter hoc diceretur mathematica esse de servitio vel dilectione aut opere humano, sed de linea et de numero, sicut prius, quia hoc ei accidit.

Et similiter si Deus revelavit homini mundi creationem, ut inducat eum ad latriam et retrahat ab idolatria; si etiam revelavit archana Trinitatis, ut inducat ad amorem, iuxta illud: *vos dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre, nota feci vobis* (*g*); non tamen

1 reprehendit : reprehendunt *corr* reprehendit M *suppl mrg* reprehendit L — 2 et (credunt L — refert : refertur L — 4 ad credendum : ut credantur M — 7 quia : quod M — 9 ad [2]) *39 ra* M — 10 ad statum : astandum *exp suppl mrg* ad statum M — 11 plenitudo) temporis ML — 13 humilitatis : humanitatis *corr* humilitatis L — scientiae (patientiae *exp* B — 14 prima : iste [?] L — catholica *om* M — vobis *suppl mrg* B *om* M — 15 Christo (in carne ML — 16 habeat : habet L — 18 meritorium *suppl mrg* B — 20-21 non (proponitur M — 21 non solum *om* M — in : ad ML — 23 se *suppl mrg* B — 25 quod [1] : quia L — in *om* ML — 26-27 caritas ... moribus *omh suppl mrg* B — 27 ita et *inv* ML — 31 diligat) eum ML — mathematica) *7 rb* L — 32 de (dilectione L — et : vel M — 32-33 quia hoc : hoc autem L — 34 eum ... latriam : ad latriam eum M — 36 vos) autem ML — amicos) *8 vb* B meos M — quia ... audivi *suppl mrg* M — omnia *om* M

(*a*) Jac., II, 19.
(*b*) Jo., 20, 31.
(*c*) *Gal.*, 4, 4 ss.
(*d*) *I Pt.*, 2, 21.
(*e*) *I Pt.*, 4, 1.
(*f*) Augustinus, *Sermo* 321, 2 (ML 39, 1534).
(*g*) Jo., 15, 15.

scientia de mundi creatione est de opere latriae, plusquam liber ARISTOTELIS *De Coelo et Mundo,* nec scientia de Trinitate est de opere caritatis, plusquam *Metaphysica* ARISTOTELIS.

Secundo, quia si arguatur sic: factori suo debet servire factura; sed Deus est factor et creator; ergo Domino est serviendum, adhuc est hic Deus subiectum, opus latriae praedicatum; unde Deus est subiectum ut creator. Similiter si dicatur: *Revelans secreta* (*a*) est amandus, quia ex hoc ipso ostendit se diligere; Deus est huiusmodi; ergo etc., adhuc Deus est hic subiectum. Si etiam dicam: Deus incarnatus fecit haec et illa; ergo nos debemus facere, adhuc Deus, ut praebens exempla, est subiectum.

Tertio, quia hoc videtur esse expresse contra Eos,[1] quia cum isti dicant quod theologia sic accepta non differt a fide, cum obiectum fidei sicut aliarum virtutum theologicarum sit immediate Deus, mirum est quomodo dicunt quod non est Deus subiectum in theologia sic accepta.

Quarto, quia cum haec scientia, ut est practica, versetur circa virtutes infusas, quarum finis proximus est Deus, licet obiectum sit creatura, adhuc Deus videtur subiectum. Etiam si considerare virtutes acquisitas sit huius scientiae, quarum finis ultimus est Deus, quia ultimus finis habitus appetitivi debet esse primum obiectum habitus apprehensivi ipsum regulantis, quia finis, qui est ultimus in executione, est primus in intentione, idem sequitur. Immo quia scientia ista, ut practica, est principaliter circa virtutes theologicas, quarum obiectum est Deus et non aliquid creatum, Deus est eius subiectum, etiam ut practica, sicut per ultimam operationem meritoriam attingendus. Et quando dicitur: *honora patrem tuum* (*b*), exponendum: id est, Deum in patre; *diliges proximum tuum* (*c*), id est Deum in proximo; *non occides* (*d*), id est propter Deum abstinebis ab homicidio; et sic de aliis.

Quinto, quia si ista scientia accipiatur ut speculativa, sic actus humanus non est subiectum, cum sit quid operabile a nobis, sed Deus secundum omnes. Si autem accipiatur ut practica, sicut IPSI [2] dicunt eam esse totam practicam, vel quoad partem, in qua agit de vitiis et virtutibus, adhuc Deus est ibi subiectum. Probatio: quia illud est subiectum in scientia morali communiter, quod est subiectum commune virtutum, circa quas intentio eius versatur, ut boni fiamus per eas, et specialiter quod est subiectum in virtute principali et principaliter intenta a scientia. Sed theologia, prout est practica, versatur circa theologicas virtutes et specialiter circa caritatem, in qua et ex qua iubet omnia fieri secundum illud: *omnia vestra in caritate fiant* (*e*) et illud, *prima ad Timotheum, primo* (*f*) *finis praecepti est caritas.* Ergo cum obiectum virtutum theologicarum et praecipae caritatis sit Deus, sive diligat proximum, quia caritas nihil diligit nisi Deum vel propter Deum, subiectum in theologia, isto modo dicta et practice accepta, est Deus et nihil aliud.

Maior patet: quia in scientia morali ARISTOTELIS est subiectum agibile humanum, et similiter idem est obiectum virtutis principalis et principaliter intentae a PHILOSOPHO, scilicet prudentiae, *quae est recta ratio agibilium* (*g*).

1 de opere *om* M — 2 castitatis (caritatis *exp* M — 6 Deus [1]) *39 rb* M — 7 si etiam : et si L — 10 obiectum : subiectum M — sicut : sit *corr* sicut M — 13 cum : causatur *corr* cum L — 14 Deus [1] *suppl mrg* L — 16 finis *om* L — 22 proximo) tuo L — abstinebis : abstinebit *corr* -bis M — 24 omnes) non est quid operabile a nobis *mrg* L — 31 facite vel (fiant B — prima : etiam M — 36 intentae *vac add mrg* consideratae M

(*a*) Cfr. *Dan.*, 2, 28.
(*b*) MT., 19, 19 (*Ex.*, 20, 12).
(*c*) MT., 19, 19 (*Lev.* 19, 18).
(*d*) MT., 19, 18 (*Ex.*, 20, 18).
(*e*) *I Cor.*, 16, 14.
(*f*) *I Tim.*, 1, 5.
(*g*) ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, VI, 5 (1140 b, 4-6).

[1] DURANDUS DE S. PORCIANO, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 1, ms. F, f. 3 ra; Ed., f. 2 va, nn. 6-9; *Lectura*, ibid., mss. D, f. 1 ra; E, f. 31 ra-rb.

[2] DURANDUS DE S. PORCIANO, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 6, ms. F, f. 8 rb-va; Ed., f. 11 va-vb, nn. 20-23; *Lectura*, Prol., q. 3, mss. D, f. 4 rb; E, f. 36 ra-rb.

Ad argumenta autem opinionis patet solutio ex dictis. Unde *ad primum* dicendum quod finis proximus sacrae scripturae non est cognitio operis meritorii; unde nec definit nec dividit ipsum; sed finis proximus est cognitio Dei, vel quantum ad potentiam, ut in opere creationis, vel quantum ad iustitiam, ut in expulsione hominum de paradiso, angelorum de coelo dimissione et huiusmodi; vel bonitatem, ut in opere redemptionis et huiusmodi. Et hoc quoad speculativam. Vel ut est attingibilis a nobis et regula operum nostrorum per praecepta, consilia et exempla et huiusmodi, quoad activam, secundum diversas partes theologiae; sed in communi est subiectum sub ratione deitatis.

Ad secundum dicendum quod in parte theologiae, quae de se est practica, finis remotus est caritas, qua debent informari actus, quos scriptura praecipit vel consulit. Principale autem obiectum caritatis non est actus quicumque sed Deus. Ergo finis proximus est cognitio Dei, ut est summum bonum, propter quod sunt omnia bona facienda et mala vitanda, iuxta illud (*a*): *omnia in gloriam Dei facite*. Et si dicatur: *onora patrem tuum* vel *non occides* (*b*): in affirmativis opus est subiectum ut quid divinum, quia a Deo praeceptum, vel consultum, vel exemplo monstratum in se vel in servis suis; in negativis opus est subiectum in quantum Dei privativum vel a Deo prohibitum. Et sic in theologia practica actus, de quibus probatur facere vel omittere, sunt subiectum materiale, sed Deus, propter quem haec omnia fiunt et illa non fiunt, est subiectum formale, sicut in caritate. Quod vero dicitur quod credere est meritorium, concedo quod tota scriptura ex intentione tradentis ordinatur ad meritum sicut ad finem remotum et principaliter intentum; sed ex conditione scibilis et revelati per se ordinatur proxime ad cognitionem Dei.

[2. conclusio]

Quantum ad secundam conclusionem, pro secunda acceptione theologiae, prout scilicet sumitur pro habitu, quo declarantur et defenduntur ea quae tradit fides et scriptura, sic dicunt Aliqui [1] quod subiectum in theologia est Deus. Quod sic probant: Illud est subiectum in scientia, quod est subiectum in conclusione principaliter scita. Sed Deus est subiectum in conclusione principaliter illata et scita in theologia, ut nunc accipitur. Ergo Deus est subiectum in theologia.

Maior patet ex prima conditione subiecti supra posita. Minor declaratur, quia theologia, quae defendit et declarat fidem et ea quae tradit scriptura, principaliter defendit et declarat articulos, qui sunt de Deo secundum se vel de Deo ut Incarnatus, ita quod tales articuli sunt conclusiones principales illatae in theologia, ut prius dictum fuit. Certum autem est quod, licet tota sacra scriptura principaliter fidei innitatur (fide enim tenemus non solum quod Deus est trinus et unus, incarnatus et passus et huiusmodi, sed etiam quod opus nostrum potest esse meritorium vitae aeternae, et multa talia), tamen istorum quaedam habent rationem principii in sacra scriptura, habent etiam specialem difficultatem, ut articuli qui sunt de Deo; alia autem sunt quae habent magis rationem conclusionis, nec habent specialem difficultatem, suppositis articulis: sicut quod dilectio divina sit meritoria vitae aeternae. Hoc enim faciliter concluditur ex articulo incarnationis sic: illud quod Deus dixit verum est; sed Christus, qui

3 creatoris (creationis *exp* M — 4 coelo) *39 va* M — 4-5 dimissione : diluvio M *om* L — 6 ut *suppl sv* B — et : vel M — 8 deitatis) etc ML — 9 se *om* M — 10 actus) *9 ra* B — 12 bona *om* M *suppl mrg* L — facienda) *7 va* L — 13 tuum : Deum M — 16 vel : et M — 18 sicut) et M — 24 de (quo[d]L — 26 in ... principaliter : principaliter in conclusione L — 27 est subiectum *inv* B — 29 supraposita : supposita L — 32 principales : principaliter ML — 33 sacra *om* ML — quod (non *exp* B — 36 specialem difficultatem *inv* L — 37 difficultatem) ut articuli ... habent *it exp* M — 38 sicut : sive M — 39 sic) ut L

(*a*) *I Cor.*, 10, 31.

(*b*) *Ex.*, 20, 12 (Mt., 19, 18 s.).

[1] Durandus de S. Porciano, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 5, ms. F, f. 6 va-vb; Ed., f. 9 vb, n. 13; *Lectura*, Prol., q. 2, mss. D, f. 3 ra; E, f. 34 vb-35 ra.

fuit Deus et homo, dicit, JOHANNE, *decimo quarto* (*a*): *qui diligit me, diligetur a Patre meo et ego manifestabo ei meipsum.* Et quasi infinita talia possunt inveniri in scriptura, quae concluduntur ex principalibus articulis, nec in talibus est aliqua difficultas, nisi illa quam implicant articuli, ex quibus concluduntur. Et ideo scriptura non indiget defensione et declaratione, quantum ad conclusiones de quibus est, sed quantum ad principia ex quibus procedit. Et hoc etiam invenitur in omnibus aliis. Nulla enim doctrina declaratur per aliam, quantum ad conclusiones quas concludit, quia iam non esset alia sed eadem, cum omnis doctrina concludens aliquid per aliud sit habitus conclusionis, sed solum quantum ad principia ex quibus procedit. Principia autem ex quibus procedit sacra scriptura per modum doctrinae, sunt principales articuli, qui sunt de Deo subiective. Ergo theologia, quae est habitus defensivus et declarativus scripturae quoad articulos, est de Deo subiective.

Sed contra arguitur ab EIS [1] *sic:* quia idem debet esse subiectum in habitu principiorum et conclusionum. Sed articuli, ut dicis, sunt principia sacrae scripturae. Ergo idem subicitur utrobique. Si ergo Deus est subiectum in fide articulorum, quae est habitus principiorum sacrae scripturae, erit subiectum in sacra scriptura, cuius oppositum dictum fuit in primo articulo; aut si Deus non est subiectum in sacra scriptura, non erit subiectum in fide articulorum, qui sunt eis principia, nec per consequens in theologia secundo modo accepta, cuius oppositum dictum fuit statim.

Et ad hoc respondent quod maior propositio est falsa, si accipiatur generaliter, scilicet quod idem et sub eadem ratione sit subiectum in habitu principiorum et conclusionum. Quod patet primo, quia scientia subalternans est habitus principiorum scientiae subalternatae et scientia subalternata est habitus conclusionum deductarum ex illis principiis. Sed idem subiectum non est nec esse potest scientiae subalternantis et subalternatae, si sit propria subalternatio. Ergo non est idem subiectum in habitu principiorum et conclusionum.

Maior patet, quia esto quod scientia subalterna non accipiat principia sua a scientia subalternante quantum ad ipsum *quia* sed per alium modum, tamen certum est quod de eis scientia subalternans dicit *propter quid,* ita quod principia scientiae subalternae sunt conclusiones demonstratae in scientia subalternante. Cum ergo scientia sit habitus conclusionis demonstratae in ea, patet quod scientia subalternans est habitus principiorum scientiae subalternatae. Et haec fuit maior. Minor de se manifesta est, scilicet quod non sit idem subiectum scientiae subalternantis et subalternatae, alioquin non esset diversae scientiae sed una, cum scientiae distinguantur per subiecta; nec haberent diversa principia, et per consequens una non diceret propter quid de principiis aliterius, in quo tamen consistit ratio verae subalternationis.

Secundo, quia principium conclusionis non solum est minor propositio, sed maior, et principalius: in ipsa enim tota virtus demonstrationis consistit. Minor etiam propositio non tam videtur principium, quam applicatio principii, ut si arguatur sic: corpus opacum interpositum inter corpus lucens et dyaphanum prohibet lumen a dyaphano; terra est corpus

1 dicit *suppl sv* L — diligit) *39 vb* M — 2 quasi : qualis M *om* L — 4 articuli (scripturae B — 4-5 defensione ... declaratione *inv* L — 7 esset (non *exp* M — 9 principia ... procedit *omh suppl mrg* B — 10-11 quae ... defensivus *suppl mrg* B — defensivus : defendens M — 11 quoad articulos : ab eis sic M — 12 ab eis sic *om* M — esse *suppl sv* B — 13 dicis : dicimus L — 14 utrobique : utrobibet [!] M — 15 scriptura *suppl mrg* B — 16 si Deus : fides M — erit) in fide *exp* M — 18 fuit) *9 rb* B — 19 et *om* L — propositio *om* M — 24 subalternatio) *7 vb* L — 25 sua *om* L — 27 scientiae : substantiae *exp suppl mrg* scientiae M — subalternae : subalternatae L — 29-30 subalternatae : subalternae ML — 32 nisi (nec *exp* L — 33 non (consistit *exp* B — 35 propositio : probatio M — 36 minor) *40 ra* M — 38 inter : in L — a dyaphano *vac add* lucidi M

(*a*) Jo., 14, 21.

[1] Probabiliter Durandus, sed haec non inveniuntur neque in mss. D, E (*Lecturae*), neque in ms. F et in Ed.

opacum, sol lucens, luna corpus dyaphanum; ergo terra, posita inter solem et lunam, prohibet lumen solis a luna et sic eclipsatur; clarum est quod in ratione hac virtus principaliter consistit in maiore propositione; minor enim videtur applicatio ad materiam talem vel talem. Maior ergo propositio, vel sola, habet rationem principii vel principalis principii. Nunc autem ita est quod maior propositio et conclusio demonstrata nunquam conveniunt in subiecto, si sit demonstratio potissima in prima figura, quia subiectum maioris propositionis est medium, quod non ingreditur conclusionem. Ergo principium saltem principalissimum et conclusio nunquam conveniunt in subiecto, nec per consequens habitus eorum; et per consequens falsum assumebatur, scilicet quod idem et sub eadem ratione esset subiectum in habitu principiorum et conclusionum.

Sed ista opinio, licet teneat veram conclusionem, *implicat tamen quaedam dubia.*

Primo, non videtur idem subiectum habitus defensivi et defensati, quia *Metaphysica* declarat et defendit principia aliarum scientiarum, ut patet *quarto* (*a*), et tamen non habet idem subiectum cum aliqua illarum formale, licet habeat idem materiale, in quantum eandem propositionem numero concludit, quam aliae scientiae pro principio supponunt et quantum ad subiectum et praedicatum. Et similiter, si contra manicheum per scientiam naturalem probatur sic: omnis homo habet carnem et ossa vera, non fantastica; sed Deus fuit verus homo; ergo Deus habuit veram carnem et vera ossa, Deus est subiectum in ista conclusione, probata per maiorem physicam et minorem theologicam, sicut in theologia, sed non formaliter, quia Deus sub ratione deitatis est subiectum theologiae, humanitas autem praedicatum et quasi passio. Sed in hac conclusione, prout infertur vi maioris, Deus accipitur sub ratione humanitatis; sic enim est solum causa inferendi nec aliter applicatur hic a physico; non enim intendit concludere quod Deus, ut Deus, sed quod Deus, ut homo, habet carnem et ossa.

Quod dicunt *secundo* de subalternante et de subalternata, dicendum quod habent idem subiectum materialiter sed non formaliter. Unde principium perspectivae habet pro subiecto lineam, sicut geometria, sed differenter, quia ut est conclusio geometrica, est de linea in quantum linea, ut autem est principium perspectivae, est de linea ut visualis, et sic infert conclusionem perspectivam, non primo modo, nisi mediate et remote. Unde principium scientiae subalternae habet aliam rationem formalem, ut acceptum per experimentum, puta aliquid sensibile, et aliam, ut est conclusio scientiae superioris, et tertiam, ut est principium scientiae subalternae; et haec est eadem cum ratione formali subiecti conclusionis in illa scientia et sic principiorum, ut inferunt conclusiones, et conclusionum est idem subiectum formaliter; alias ex variatione formali medii esset fallacia accidentis. Et quod dicitur medium non intrat conclusionem, verum est secundum nomen; sed secundum rationem et rem sic, ut dicetur. Sicut habitus, quem quis accipit ex sensu de rotunditate lunae, si est acceptus a visu, qui videt eam sic eclipsari, habet lunam pro obiecto, ut est lucida: astrologus autem ex hoc concludens quod quaelibet pars eius exterior aequaliter distat a medio eius, accipit hoc principium sic, quod luna est subiectum non ut lucida, sed ut quanta; naturalis vero, ex hoc

2 ratione hac *inv* ML — versatur (virtus *exp* M — principaliter : naturaliter M — 3 vel talem *om* M — 4 ergo) est *exp* L — 5 autem) etiam L — ita est *inv* L — demonstrata *suppl mrg* B — conveniunt *it exp* M — 6 potissima : positiva L — subiectum : obiectum L — 7 principalissimum : principialissimum [!] B — 9 in habitu : et habitum *corr* et habitus M — 14 obiectum (subiectum *exp* B — 15 quam) et L — aliae scientiae : alia scientia ML — supponunt : supponit M *corr* supponunt B supposito *corr* supponit L — 18 et *om* M — vera *it exp* M — 19 probata *it* L — prophetiam (physicam L — 20 humanitas : humanitatis *corr* humanitas B humanitatis M — 21 infertur *corr* infert M — vi maioris : maiorem M — 22 est *om* L — solum causa *inv* M — applicatur : consideratur ML — 25 unde principium *it exp* B — 26 differenter : differunt M — linea) *9 va* B — 27 ut autem : utuntur *exp suppl mrg* ut autem M — perspectivae) habet ... lineam *it exp* L — 28 unum (principium L — 30 tertiam *corr* etiam M — 31 subalternae *corr* subalternatae M — 31-32 et ... scientia *exp* M — 32 conclusionum) *40 rb* M — est idem *inv* M — 34 verum *suppl mrg* — 35 de : dei *exp* M — 36 autem *om* M

(*a*) ARISTOTELES, *Metaphysic.*, IV, 1-3 (1003 ss.).

concludens quod ipsa movetur circulariter, accipit eam ut figuratam figura apta ad talem motum vel aliquid huiusmodi. Sed licet principii, ut principium est, et conclusionis semper sit idem subiectum, tamen in scientiis humanis videtur esse aliud subiectum formale habitus principiorum secundum se et habitus conclusionum, sive ille habitus sit scientia, sive intellectus, quando seorsum quodlibet per se consideratur, licet possit esse idem materiale, ut dictum est in ista ratione et in prima.

Quod dicunt *tertio* non esse idem subiectum maioris, quae est principale principium, et conclusionis, videtur falsum, quia in demonstratione potissima primo modo primae figurae, sunt tres termini principaliter, sed nonnisi duo materialiter, realiter et formaliter, quia propria passio cum sua propria definitione sunt idem materialiter et realiter et formaliter; et ex alia parte subiectum cum sua definitione idem re et ratione; quia ratio quam significat nomen est definitio. Unde cum subiectum in maiore sit definitio subiecti, subiectum vero in minore et conclusione sit ipsum definitum, apparet quod in tribus propositionibus est idem subiectum re et ratione, et hoc secundum Illos, qui dicunt quod *quod quid est* subiecti est medium in demonstratione potissima; et tunc est demonstratio per causam materialem, finalem et efficientem, si tamen subiectum sit efficiens, nam quod sit materia et finis omnes concedunt. Si vero sit demonstratio per causam formalem, cuius medium sit *quod quid est* passionis, tunc in tribus propositionibus est idem subiectum materialiter quidem et formaliter, etsi non realiter, quia licet propria passio differat re a subiecto, est tamen idem subiective et est forma eius et sub illa ratione formaliter convenit sibi passio; ut si dicam: omne animal rationale, mortale est risibile; omnis homo est huiusmodi; ergo homo est risibilis: certum est quod in omnibus est idem subiectum omni modo identitatis, nisi quoad nomen et modum significandi implicite et explicite. Si vero dicam: omne aptum natum ridere est risibile; homo est huiusmodi; ergo est risibilis: certe homo et aptum natum ridere differunt realiter sicut subiectum et passio, tamen sunt idem subiecto, et homo accipitur ut aptus natus et non aliter; unde etc.

Sed ad hoc respondent dicentes quod nec *quod quid est* subiecti, nec quod quid est passionis, quae demonstratur, sunt principium demonstrationis, alias esset petitio principii; sed quod quid est primae passionis et immediatae, sive ipsamet prima passio, cuius inhaerentia ad subiectum per sensum accipitur et est indemonstrabilis, sed per eam aliae demonstrantur. Ut si dicam: omne dyaphanum est illuminabile ex opposito luminoso et eclipsabile opaco interposito; aer est huiusmodi; ergo etc.: constat quod dyaphanum, secundum quod dyaphanum, est subiectum in maiori, aer autem, non secundum quod dyaphanum, sed secundum se aut secundum quod quantus, est subiectum in minori (non enim est dyaphanus secundum quod dyaphanus); et similiter quia sic accipitur in conclusione sicut in minori propositione, alias esset fallacia accidentis ex variatione minoris extremitatis sicut et medii, secundum se est subiectum in conclusione, et sic non ut dyaphanus, sed ut aer solummodo.

Immo, subicitur ut dyaphanus, quia non aliter concluditur passio inesse subiecto, quam sicut inerat medio.

Quod innuunt *quarto* quod diversorum habituum non est idem subiectum, verum est quando sunt unius generis proximi, sicut duarum scientiarum vel duarum opinionum;

2 vel ... huiusmodi : vel alterius M — principium est *inv* L — 3 substantiis (scientiis *exp* B — aliud : aliquid *corr* aliud L — 5 materiale : universale M — 7 maioris) *8 ra* L — 8 potissima : positiva *corr* potissima L — in (primo ML — 9 materialiter *suppl mrg* B — materialiter realiter *inv* ML — 10 propria[1] *it exp* M — 11 est (idem L — idem : et de *exp* de *add mrg* est idem M — ratione (re *exp* M — ratio : ratione L — 12 nomen : maiori *exp add mrg* medium M — 13 ipsum *suppl mrg* B — 14 quod[1] *suppl mrg* B *sv* L — quod quid : quidquid *exp suppl mrg* quod quid M — 15 potissima : positiva L — 16 si tamen : cum M — non (sit *exp* B — 17 quod quid : quidquid L — 18 idem : inde L — 22 his (omnibus L — 22-23 nomen ... modum *inv* M — 24 ergo) homo L — 25 natus) ridere L — 26 unde : ergo L — 27 quod quid ... quod quid : quidquid ... quidquid L — 28 alias : aliter M — 29 quod quid : quidquid L — sive) *40 va* M — 30 aliae : alia L — 32 huiusmodi) *9 vb* B — 34 quod *om* B — in minori : minori *exp add mrg* minoris M — secundum : sed L — 39 inerat : inhaereat L

alias sicut non differunt genere, nec differunt specie. Habitus enim habet speciem ab obiecto, sed non genus; de eodem obiecto sunt diversi habitus genere, puta scientia, opinio, vel scientia et intellectus.

Conclusio tamen ista vera est in se, scilicet quod Deus est subiectum in theologia defensiva et declarativa, sicut in theologia primo modo dicta, ut visum est in prima conclusione. Et ratio huius est, quia cum scientia sit habitus conclusionum, illud est subiectum in scientia, quod est subiectum in conclusione per illam deducta. Sed theologia defensiva concludit eandem conclusionem quoad subiectum et praedicatum quam theologia defensata et sub eodem sensu; in tota autem theologia primo modo accepta Deus est subiectum; ergo etc. Et hoc est verum de identitate materiali indistincte et identitate formali, quando probat per medium proprium; etiam quando per medium extraneum.

Ad argumentum primum [1] de metaphysica dicendum quod non est simile, quia probare principia aliarum scientiarum in metaphysica, non est principaliter intentum in ea, cum non sit propter alias, sed inferre proprias conclusiones de ente. Et ideo ens est sibi subiectum, sicut et conclusionis suae principaliter conclusae. Sed probare et declarare principia et conclusiones scripturae et fidei est principaliter intentum in theologia defensiva; et ideo idem est subiectum utriusque.

Vel dicendum quod principii et conclusionis, in quantum huiusmodi, et habitus utriusque simul cognoscentis in habitudine ad invicem, semper est idem formale obiectum. Sed habituum seorsum et quodlibet per se cognoscentium non in habitudine ad invicem, est differens obiectum saltem formaliter.

Ad secundum dicendum quod in illa parte theologiae, in qua praedicatur de Deo humanato passio aliqua humanitatis, non est subiectum Deus ut Deus, sed Deus ut homo, licet in theologia absolute sit subiectum Deus ut Deus; sicut subiectum in tota physica est mobile, sed huius partis physicae subiectum est hic motus vel hoc mobile.

[3. conclusio]

Quantum ad tertiam conclusionem de tertia acceptione theologiae, prout dicit habitum eorum quae deducuntur ex articulis fidei vel scripturae, dicunt QUIDAM [2] quod non vident quod ex articulis fidei aliquid speculativum proprie deducatur, sed potius ad articulum declarandum adducitur: si tamen aliquid deducatur, idem est subiectum in tali habitu et in fide articulorum. Cuius ratio est: quia in demonstratione et in omni ratione sillogistica concludente directe, subiectum conclusionis sumitur idem et sub eadem ratione in minori propositione; minor enim extremitas subicitur in conclusione et praeaccipitur semper in minori propositione. Sed in omni eo quod speculative deducitur ex articulo, articulus tenet locum minoris propositionis et maior sumitur tamquam nota in lumine naturali, ut si arguatur sic: ubicumque est trinitas personarum in unitate essentiae, impossibile est esse distinctionem per

1 non *suppl mrg* B — 2 unde (de ML — obiecto [2] : subiecto *corr* obiecto L — puta scientia *exp* L — 3 et *suppl sv* M — 6 illud *suppl mrg* B — illud est : id est *corr sv* illud est L — 10 probat) Deus est subiectum ... probat *it exp* B — 11 et (etiam ML — 13 in metaphysica : immediata M — non *suppl mrg* B — 13-14 non sit *om* L — 14 de ente *it exp* B — 16 et [2] *om* ML — 18 utriusque : uterque *corr sv* utriusque B uterque L utrumque M — 19 est : erit M — formale : formaliter L — obiectum : subiectum L — 20 cognoscentium : cognoscendum B — invicem) semper est idem ... seorsum *it exp* M — 21 obiectum : subiectum L — 27 dicit) *40 vb* M — 28 fidei) vel scripturae dicunt ... fidei *it exp* dicunt ... fidei M — 29 proprie *om* L — 30 habitu) *8 rb* L — 33 praeaccipitur : primo accipitur ML — minori : minore ML — 34 deducitur : educitur L

[1] Haec solutio argumentorum tribuitur in notula marginali cod. B (f. 9 vb) Durando: *Solutio per Dur*[andum]. Non invenitur tamen nec in mss. *Lecturae* (D, E) neque in ms. F et Ed.

[2] DURANDUS DE S. PORCIANO, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 5, ms. F, f. 7 rb; Ed., f. 10 rb-va, n. 21; *Lectura, In I Sent.*, Prol., q. 2, mss. D, f. 3 va; E, f, 35 rb.

absoluta; sed in Deo est sic, cum Deus sit trinus et unus; ergo etc. Patet igitur quod hic sumitur articulus pro minore propositione. Et similiter est in aliis. Ergo subiectum talis conclusionis, et per consequens talis habitus continetur idem et sub eadem ratione in articulo, non ut praedicatum sed ut subiectum, si arguatur in prima figura, in cuius virtute aliae concludunt, propter quod ad ipsam reducuntur. Igitur idem est subiectum conclusionis deductae ex articulo et articuli et per consequens theologiae sic acceptae et fidei, scilicet Deus. Magis tamen sto in hoc quod nullius scientiae est aliquid deducere ex articulo, quia talis deductio in nullo aut modicus perficeret intellectum. Practice autem multa deducuntur ex articulis, utpote quod humiliter vivendum est exemplo Christi, *qui exinanivit seipsum, formam servi accipiens, Philippenses, secundo* (*a*); multa immo quaecumque gravia suscipienda sunt pro salute exemplo Christi, *qui passus est pro salute nostra,* sicut arguit beatus Petrus, *prima catholica, secundo capitulo* (*b*): *Christus passus est pro nobis* etc. Et simili modo ex aliis articulis multa deducuntur, quae etsi in modico vel quasi in nullo perficiant intellectum, quoad cognitionem, mirabiliter tamen provocant affectum ad bonam operationem. Et cum tales deductiones fiant per sacram scripturam, patet quod theologia, accepta pro habitu eorum quae deducuntur ex articulis, est idem quod sacra scriptura; propter quod de subiecto eius et ratione subiecti est idem dicendum quod de subiecto sacrae scripturae dictum est, scilicet quod opus meritorium est in ea subiectum.

Sed contra rationem primae opinionis est quia, licet sit idem subiectum materialiter in minore et conclusione, scilicet minor extremitas, tamen non est idem formaliter; immo medium, quod praedicatur in minori propositione, est formalis ratio subiecti in conclusione; haec est enim conclusio quod prius fuit quaestio. Unde si quaeratur de aere utrum sit lucidus vel obscurus, secundum quod aer, concludendum esset quod non; sed si quaeratur utrum, secundum quod dyaphanus, sit illuminabilis vel eclipsabilis, dicetur quod sic, quia haec est immediate ratio illius passionis. Quando ergo concluditur aer esse illuminabilis ex hoc quod est dyaphanus, intelligitur quod aer, secundum quod huiusmodi est, scilicet dyaphanus — quod erat praedicatum in minori — est illuminabilis.

Item, non est verum quod nihil eliciatur speculativum ex articulis. Unde si accipiatur theologia tertio modo, scilicet pro habitu elicitivo conclusionum in scriptura non explicitarum ex aliquibus principiis explicitis in scriptura sacra, distinguendum est, quia ex scriptura sacra potest aliquid elici vel theologice: et tunc erit Deus subiectum in ea, et hoc sive eliciatur speculative, ut credendum, sive practice ut agendum: sicut si elicitum est ex hoc quod filius Dei dicit, Johanne (*c*): *Ille de meo accipiet,* quod Spiritus Sanctus procedat ab utroque, certum est quod hic Deus Spiritus Sanctus est subiectum. Ulterius, si est elicitum quod Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, sicut ab uno principio non a duobus, et huiusmodi determinatis et definitis per ecclesiam in diversis conciliis, in omnibus istis Deus est subiectum; quia ista omnia tenentur sola fide, cuius obiectum est Deus et nihil aliud. Similiter si eliciatur aliquid practicum, puta legalia non esse servanda, vel hoc esse peccatum mortale vel veniale et istum actum esse meritorium vel demeritorium, vel de dotibus gloriae, vel de aureolis et omnia huiusmodi, quae sunt agenda vel spernenda, prout sunt de consideratione

1 absoluta) *10 ra* B — 5 propter : praeter B — 6 per *suppl sv* L — 8 modicus : in modicum L — perficeret intellectum : proficeret intellectui M — 9 seipsum : semetipsum M — 10 suscipienda : sustinenda L — 11 prima : in L — 12 secundo capitulo *inv* M — 13 quae : etiam M — 14 intellectum (affectum *exp* L — 15 scripturam *suppl mrg* M — 19 contra *suppl mrg* L — opinionis : conclusionis ML — 20 minore : maiore L — et *om* L — 21 minori : minore M — formalis : formaliter L — 21-22 est enim *inv* M — 25 est) *41 ra* M — 29 explicitarum : explicatur L — 30 distinguendum ... sacra *omh suppl mrg* B — quia : quod ML — sacra *om* ML — 31 et [1] *om* M — 35 a [2] *om* ML — 36 ecclesiam : essentiam *exp suppl mrg* ecclesiam M — 38 practicum : praedicatum B — non) *10 rb* B — 39 gloriae *it exp* B — 40 spernenda : speranda M — sunt *om* L

(*a*) *Phil.*, 2, 7.
(*b*) *I Pt.*, 2, 21.
(*c*) Jo., 16, 14.

theologi, habent Deus pro subiecto, sicut theologia primo accepta, cui ista servit. Si autem aliquid ex scriptura eliciatur non theologice, sed vel physice vel politice, tunc erit aliud subiectum: sicut in Decretis et Decretalibus multa eliciuntur de novo et veteri testamento ad regimen ecclesiae, puta quod judex non inquirat nisi contra diffamatum ex illo loco evangelii Lucae (*a*) quod villicus fuit prius diffamatus apud dominum suum, et multa huiusmodi, hic videtur esse subiectum actus humanus, scilicet bonum commune, vel Corpus Christi Mysticum, vel aliquid simile et non ipse Deus. Et similiter si concluderetur aliquid physice, scilicet terram esse rotundam ex hoc quod dicitur *orbis terrae* in scriptura (*b*), vel ex aliquo tali, hic non esset subiectum Deus.

[*3. articulus*]

Quantum ad tertium principalem articulum, scilicet de ratione formali subiecti theologiae sunt multae opiniones. Una,[1] quae Deus non est subiectum in theologia sub ratione absoluta, sed sub ratione determinata. Quod patet sic: sub eadem ratione Deus est subiectum in theologia, de qua nunc loquimur et in fide articulorum. Sed in fide articulorum Deus est subiectum non sub ratione absoluta, sed sub ratione determinata. Ergo Deus non est subiectum in theologia sub ratione absoluta.

Maior patet, quia sicut supra dictum fuit, illud idem et sub eadem ratione est subiectum in scientia, quod est subiectum in conclusione principaliter illata. Sed articuli fidei sunt conclusiones principaliter illatae in theologia, prout nunc loquimur de ea, ut supra declaratum est. Ergo idem et sub eadem ratione est subiectum in theologia et in fide articulorum, ita quod theologia et fides articulorum non differunt quantum ad subiectum, sed solum quantum ad modum assentiendi. Et haec fuit maior.

Minor probatur, scilicet quod in fide articulorum Deus non sit subiectum sub ratione absoluta sed sub ratione determinata. Et quia minor habet duas partes, unam affirmativam, aliam negativam, primo probatur quantum ad partem affirmativam, deinde quantum ad negativam.

Propter primum sciendum est quod, licet fides secundum suam formalem rationem possit esse simul in eodem et de eodem, de quo est scientia, tamen fides, accepta secundum specialem materiam, qualis est fides articulorum, de qua sola loquuntur theologi, non est de aliquo scibili pro statu viae, quia nec articuli possunt demonstrari, nec rationes adductae contra articulos possunt scientifice solvi. Ex hoc sic arguitur: Deus non est subiectum in fide articulorum sub illa ratione, sub qua multa possunt probari de eo demonstrative et scientifice; alioquin inveniretur articulus, qui possit viatori scientifice demonstrari. Sed de Deo sub ratione absoluta, qua Deus est, possunt multa demonstrari et probari demonstrative et scientifice: verbi gratia quod Deus est unus, quod est intellectualis et similia. Ergo Deus sub ratione absoluta non est subiectum in fide articulorum, sed sub aliqua ratione determinata.

Quae autem sit illa ratio, dicunt quod credunt quod sit ratio salvatoris. Quod patet

1 subiecto : obiecto M — primo) modo ML — 2 vel[2] *om* L — 4 diffamatum) quod eliciatur L — 5 Lucae) *vac* L — 8 quia (ex ML — dicitur) *8 va* L — 15 non[2] *suppl sv* B — 18 conclusione : cognitione M — 21 quantum) *41 rb* M — 23 articulorum) non differunt ... subiectum *it exp* M — 24 partes) minor *exp* B — 25 et (aliam L — primo : minor *corr mrg* primo B — quantum) ad primum *exp* B — 27 est *om* M — quod : quia M — possit : posset L — 29 est[2] : sunt *corr mrg* est M — 32 possunt : sunt *corr* possunt M — et scientifice *om* M — 33 aliquis (articulus ML — articulus) fidei ML — possit : posset ML — viatori *suppl sv* L — scientifice demonstrari *inv* L — Deo : eo L — 34 est *om* M — 36 aliqua ratione *inv* L — 37 ratio[1] : ratione *corr* ratio B

(*a*) Lc., 16, 1, ss.

(*b*) *Ps.*, 23, 1; *2 Rg.*, 22, 16, etc.

[1] Durandus de S. Porciano, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 5, ms. F, f. 6 vb-7 ra; Ed., f. 10 ra, nn. 16-18; *Lectura, In I Sent.*, Prol., q. 2, mss. D, f. 3 rb-3 vb; E, f. 35 ra-35 va.

primo, quia illa est ratio subiecti in aliquo habitu, quae in illo principaliter intenditur et quae continet alias fundamentaliter et per illas explicatur: exemplum de corpore mobili in scientia naturali. Sed ratio salvatoris est huiusmodi: principaliter enim in fide intenditur; numquam enim fuit fides nec in statu innocentiae nec post lapsum, quin explicite fuerit de salvatore; non sic autem de aliis. Item, haec ratio continet alias fundamentaliter et implicite, scilicet esse incarnatum, passum, resurrexisse, ascendisse in coelum, adventum ad iudicium, quibus explicatur qualiter Deus salutem nostram operatus est. Ipse etiam articulus trinitatis implicite continetur in ratione salvatoris propter determinationem personae salvantis nos meritorie et quia est principale obiectum completae salutis. Ergo Deus sub salvatoris ratione est subiectum in fide articulorum. Secundo patet idem sic: sub illa ratione Deus est subiectum in fide articulorum, sub qua maxime habet habitudinem ad opus meritorium. Sed talis ratio est salvatoris. Ergo etc. Maior patet, quia principia oportet habere per se habitudinem ad conclusionem et habitum principiorum ad habitum conclusionum. Articuli autem fidei sunt principia respectu eorum quae in sacra scriptura concluduntur de opere meritorio, ut dictum fuit prius. Ergo oportet illud quod subicitur in fide articulorum habere habitudinem ad opus meritorium. Sicut etiam se habet habitus ad habitum, sic subiectum ad subiectum. Minor similiter probatur: quia illa ratio habet maxime directam habitudinem ad opus meritorium, quae includit rationem finis et aliqualiter modum perveniendi ad finem. Hoc patet, quia *finis in agibilibus habet rationem principii*, ut dicitur *secundo Physicorum* (*a*). Sed ratio salvatoris includit finem operis meritorii, scilicet salutem et implicite modum perveniendi ad hunc finem. Ergo Deus sub ratione salvatoris maxime habet habitudinem ad opus meritorium. Et haec fuit minor. Sequitur ergo conclusio quod Deus sub ratione salvatoris sit subiectum in fide articulorum et in theologia, quae est fidei declarativa et defensiva. Et ad hoc facit quod ille, de quo omnes articuli loquuntur, nomen salvatoris accepit, ut habetur Mattheo, *primo* (*b*) et Luca, *primo et secundo capitulo* (*c*).

Sed contra rationem, qua probant Deum non esse subiectum articulorum nec theologiae defensivae sub ratione absoluta, quia sub illa sit demonstrabilis, non autem ut de ipso est articulus: quia de eodem obiecto formali et sub eadem ratione formali potest esse opinio et fides et demonstratio etiam in eodem secundum Eos.[1] Ergo licet articulus non demonstretur, potest tamen esse de Deo sub illa ratione, sub qua non ipse sed aliud de Deo demonstratur. Praeterea, mundum esse aeternum vel non, astra esse paria vel non, non est problema demonstrabile, et tamen reducitur ad subiectum alicuius scientiae, videlicet libri *Physicorum*, ubi, *octavo* (*d*), Aristoteles nititur probare mundum esse aeternum etc. Nec etiam Metaphysica Aristotelis demonstrat quidquid concludit de ente, ut ens est. Cum igitur in supplementum scientiarum humanitus inventarum sit theologia, non est absurdum ut con-

1 intenditur : attenditur L — 2 continet : continens L — 4 fuerit) *10 va* fuerit *exp* B — 5 autem *suppl sv* L — 8 determinationem : demonstrationem M — 9 est[1]) autem L — completae *om* L — Deus) est *exp* L — 10 idem *om* L — 10-11 secundo ... articulorum *omh* M — 11 ratio est *inv* ML — 16 etiam : enim ML — 18 hic (hoc *exp* M — 19 secundo) *41 va* M — secundo : tertio L — 23 ad hoc : adhuc L — 24 quod : quia M — ille : non *corr* is M — 25 secundo : quarto ML — 27 non) *8 vb* L — est *suppl sv* B — 29 etiam : et L — 30 aliquid (aliud ML — Deo [2] : eo L — 31 vel non) esse L — non est *suppl sv* L — problema : probleuma [!] ML *corr* problema B — 32 reducitur : reducuntur L — videlicet) sesto *sv* L — libri : libro L — 33 octavo : etiam [?] M ergo L — aeternum) vel non astra ... non *it exp* M — 34 Aristotelis : Aristoteles L

(*a*) Aristoteles, *Physicorum*, II, 9 (200 a, 15-34).
(*b*) Mt., 1, 21.
(*c*) Lc., 1, 31; 2, 21.
(*d*) Aristoteles, *Physicorum*, VIII, 1 (251 a, 8 - 262 b, 6).

[1] Durandus de S. Porciano, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 1, ms. F, f. 3 va ss.; Ed., f. 3 ra ss., nn. 19 ss.; *Lectura*, ib., mss. D, f. 1 rb ss.; E, f. 30 vb ss.

sideret Deum sub eadem ratione sub qua illae, ostendens per fidem quod illae non viderunt per rationem.

Item, contra secundum quod dicunt, Deum sub ratione salvatoris esse subiectum, quia hominibus et angelis in statu viae, si nunquam fuisset Christus incarnandus nec creatura beatificanda, potuit fides de articulis Deitatis revelari et talis scientia haberi.

Ad rationes EORUM patebit solutio in ultima opinione.

Hanc[1] *etiam* ALIQUI,[2] *coacti argumentis, opinionem sic colorant,* dicentes quod Deus est subiectum sub ratione Glorificatoris, quae non est ratio attributalis, sed virtute continens attributa, prout ab intellectu creato sunt intelligibilia; nec est ratio absoluta ipsius deitatis, sed specialis et contracta; nec est ratio extrinseca vel respectiva, sed est aliqua intrinseca et absoluta secundum quam convenit sibi esse glorificator. Quando enim conditio subiecti est nobis innominata et ignota, sic eam circumloquimur per habitudinem ad potentiam cognitivam, sicut dicimus obiectum sensus communis esse sensibile, quod dicit relationem eius extrinsecam et rationem tantum ad potentiam; et similiter obiectum tactus tangibile, cum tamen quaedam forma absoluta, intrinseca, ei sit formaliter obiecta, quam ignoramus.

Sed ista opinio non valet propter quattuor.

Primo, quia prima ratio subiecti aliarum contentiva est formalis in scientia, cum ex *quod quid est* subiecti probentur passiones omnes in scientia: primum enim virtute continet posteriora. Bonitas autem et clementia Dei sunt causa redemptionis nostrae et glorificationis et creationis; sed omnium istorum prima radix est ipsa deitas, fundamentum scilicet attributorum. Si ergo Deum esset subiectum sub aliqua ratione contracta, magis esset sub ratione bonitatis quam redemptoris vel glorificatoris. Nunc autem sub nulla contracta, sed magis sub absoluta, quae est simpliciter prima, nisi diceretur quod redemptio et glorificatio, non quidem simpliciter sed in nobis, sunt finis bonitatis Dei et sic per comparationem ad scientiam nostram habent rationem primi, quia finis est causa causarum. Sed contra hoc est quarta ratio.

Secundo, quia sub eadem ratione Deus creditur et speratur et videbitur; alias fidei subesset falsum et spes confunderet. Videbitur autem sub ratione absoluta, etiam secundum Eos. Ergo etc.

Tertio, quia redemptio et glorificatio sunt in creaturis secundum rem, non autem in Deo nisi tantum secundum relationem rationis. Ergo vel ista scientia non erit nisi de ente rationis et non realis, vel si est realis, erit de creatura formaliter, si Deus nonnisi ut redemptor vel glorificator est obiectum.

Quarto, quia sub illa ratione est aliquid primo dilectum, sub qua est primo cognitum ut diligibile, quia non amatur nisi cognitum. Cum igitur ratio formalis subiecti debeat esse

1 ostendens : ostendat L — quod : quia L — vel ille (non M — viderunt : vident M — 3 quod : qui L — 6 patebit : patet M — 7 - p. 283, 19 Hanc etiam ... ratione creditiva : secunda opinio ... primo sic ... secundo sic ... tertio ... ratione creditiva Hanc etiam ... ignoramus Sed ista opinio ... primo ... secundo ... tertio ... quarto ... quam seipsum *transposuit sed postea correxit signis mrg positis* B Hanc etiam... ignoramus Secunda opinio ... primo sic ... secundo sic ... tertio ... ratione creditiva Sed ista opinio ... primo ... secundo ... tertio ... quarto ... quam seipsum ML — 9 ab : in *exp suppl mrg* ab M — absoluta [?] : abyssalis M adversalis L *vac add* absoluti [?] B — 11 quando : q) *vac* M — 14 tamen *om* M — 15 absoluta intrinseca *inv* M — 17 scientia) animae *exp* L — 19 Dei *om* L — 20 istorum : istarum M — quae est (fundamentum M — fundamentum scilicet *inv* R — scilicet *om* M — 21 esset[2] *suppl mrg* B *om* ML — 27 confunderet : confunderetur M — videbitur autem : sed videbitur R — 27-28 etiam ... eos *om* R — 29 redemptio et glorificatio : salvatio et redemptio [*et sic deinceps*] R — 30 secundum *suppl sv* L — ergo : igitur MLR — 30-31 erit ... realis[1] : est de ente reali sed rationis R — 31 vel[1] : quod L — realis[2]) scientia R — si : sic L — non nisi : non erit L — 33 quia) si M — ut *suppl sv* B — 34 igitur : ergo M

[1] Cfr. Appar. Notandum codicem R non habere transpositionem codd. ML, sed eundem ordinem sequi codicis B post correctionem.

[2] AEGIDIUS ROMANUS, O.E.S.A., *In I Sent.*, Prol., q. 3, f. 3 va-vb. Cfr. etiam opusc. *De subiecto theologiae* quod habetur in appendice edit.: *In I Sent.*, Venetiis, 1521, f. 98 ra ss.

primo cognita, si Deus est subiectum ut redemptor et glorificator, per consequens primo est diligibile ut bonum nostrum et commodum: hoc autem est falsum, immo caritas, quae est finis legis, diligit Deum primo secundum se et absolute et amore amicitiae plus quam seipsum.

Secunda opinio [1] est quod Deus sub ratione credibilis vel revelabilis, ignoti vel non apparentis est subiectum. Quod probatur tripliciter.

Primo sic: sub illa ratione est aliquid subiectum in conclusione, sub qua est in principiis, quia quod est subiectum minoris est subiectum conclusionis, sicut minor extremitas in primo modo primae figurae, ad quem omnes alii reducuntur. Sed Deus sub ratione credibilis est subiectum in omnibus articulis qui cognoscuntur per fidem, cuius obiectum est non visum. Ergo etc.

Secundo sic: Deus est subiectum in scientia viatorum, sicut per eam venit in cognitionem nostram et non aliter, quia si illa ratio non veniret in notitiam nostram, non posset causare notitia posteriorum, quod est proprium rationis formalis subiecti, quod scilicet per eam alia cognoscuntur. Sed Deus per hanc scientiam non venit in notitiam nostram nisi creditivam: omnia enim hic contenta et elicita et conclusa, sola fide tenemus. Ergo non est hic subiectum nisi sub ratione credibilis.

Tertio, quia tunc ista scientia contineretur sub Metaphysica et demonstraret cum *Metaphysica* in *decimo secundo* (*a*), si esset de Deo sub ratione absoluta, demonstrativa et non sub ratione creditiva.

Ad primam rationem EORUM *dicendum* quod ratio obiecti se tenet ex parte eius, non ex parte intellectus, cum praecedat actum intelligendi; esse autem credibile se tenet ex parte intellectus. Nec valet si dicatur: visibile dicit conditionem obiecti, sed visum ponit visionem in visu; est enim coloratum in se et ex se visibile per hoc quod natum est causare visionem in visu, sed ipsum est actu visum formaliter non per aliquid in se vel per visionem quae est in oculo; ita et Deus est per se credibilis ex hoc quod est natus causare fidem, sed est actu creditus per credere quod est in intellectu, quia Deus per se et ex se est visibilis, sicut ea quae sunt manifestissima in natura; quod autem sit credibilis tantum est ex imperfectione nostra. Unde et esse creditum et esse credibile se tenent ex parte intellectus et ita non est simile de visibili et de credibili.

Ad secundum dicendum quod maior est falsa, quia lux solis sub eadem ratione est obiectum visus aquilae et hominis et noctuae, quamvis non apprehendatur nisi a visu aquilae, sed hoc est ex imperfectione potentiae visivae. Nec propter hoc dicitur sol obiectum visus nostri sub ratione contristativi et disgregativi spirituum, quamvis hoc sequatur, sed absolute sub ratione lucidi. Vel dicendum quod sub ratione deitatis venit in cognitionem nostram, sed imperfecte; unde sub eadem ratione ex parte obiecti, quam tamen consequitur imperfectio ex parte subiecti.

1 et (per M — per ... est : erit per consequens primo R — 2 hoc autem : sed hoc R — est falsum *inv* M — 3 legis) *11 ra* B — diligit : dicit diligi L — primo *om* M — amore : amoto *corr sv* amore B — quam) *9 ra* L — 4 vel (ignoti *mrg* L — 6 sic *suppl sv* B — 7 sicut) *41 vb* M — primo) *10 vb* B — 11 sic *it* L — Deus est *inv* M — subiectum *om* M — sicut ... eam : sub illa ratione per quam M — 14 notitiam nostram : nostram scientiam R — 15 et[1] *om* R — 17 sub *vac suppl* B — demonstraret : demonstraretur M — 18 absoluta) et ML — et *om* M — 20 eorum : eorundem L — dicendum : dicitur M — ratio ... eius : ratio se tenet ex parte eius obiecti M — obiecti : subiecti L — 21-22 cum ... intellectus *omh* M — 21 parte) *42 ra* M — 22 conditionem : contradictionem M — obiecti: subiecti L — esse (visum M — 23 in ... se : ex se et in se MR — 24 quae est *om* L — 25 est natus *inv* L — 26 non videlicet (quia L — 27 credibilis) *2 va* R — 28 tenent : tenens M — simile *om* B — 29 de *om* R — 30 dicendum *suppl sv* B — 31 quamvis : licet R — 33 et : vel M — 34 vel : sic *corr sv* vel L — 35 imperfectio : perfectio B — 36 subiecti : obiecti L

(*a*) ARISTOTELES, *Metaphysicorum*, XII, 6 ss. (1071 b ss.).

[1] JOHANNES TEUTONICUS seu DE LUCIDO MONTE (de Lichtenberg), O.P., *Quaest. Disp.*, ms. Va, f. 159 va-vb.

Ad tertium dicendum quod idem potest esse subiectum diversarum scientiarum, quarum una non continetur sub alia, quando est diversum medium, sicut geometria et physica demonstrant unam conclusionem, scilicet rotunditatem terrae. Sed istud exemplum reprobatur *secundo Physicorum* (*a*), ubi dicitur quod sub alia ratione considerat unumquodque physicus et mathematicus: nec quantum aut figuram considerat physicus, nisi ut sunt termini corporum naturalium. Aliud exemplum est quia intellectus et voluntatis est idem obiectum et sub eadem ratione, alias voluntas ferretur in non cognitum. Nec istud valet, quia non est eadem ratio primi obiecti illarum potentiarum, quod est ens et bonum, differentia ratione. Et similiter sensus communis et particularium, licet non adaequatum, alias non distingueret inter sensibilia diversorum sensuum. Istud etiam exemplum non est de primo obiecto potentiarum.

Item, sicut sol per unam virtutem facit diversos effectus in materia, sic obiectum per unam rationem, diversas scientias in anima; ita quod ad diversitatem obiectorum bene sequitur diversitas habituum, non autem e converso.

Vel dicendum quòd, cum de eodem, sub eadem ratione, unus possit habere scientia, alius fidem vel opinionem, nihil prohibet de eodem sub eadem ratione esse diversas scientias genere differentes, sicut naturalem, supernaturalem, beatificam. Quod verius est.[1]

Tertia opinio habet tres conclusiones secundum tres acceptiones theologiae.

Si enim accipiatur primo modo pro habitu cognitivo, Deus est subiectum sub ratione Deitatis absolute ex parte scibilis, et non sub aliqua ratione contracta, ut salvatoris et glorificatoris. Et ratio huius est, quia ratio subiecti totius scientiae non debet esse contractior sed simplicior et abstractior quam cuiuscumque partis eius. Sed aliquarum partium sacrae scripturae Deus est subiectum non sub aliqua ratione determinata. Probatio, quia omnes partes theologiae reducuntur ad tres virtutes theologicas. Harum autem virtutum Deus est subiectum: fidei quidem, ut veritas prima; caritatis, ut est summum bonum; spei ut est summum arduum bonum. Ergo non debet poni subiectum scientiae sub ratione determinata glorificatoris vel salvatoris, quia nec sic est subiectum partis, qua est practica, sed vel secundum aliquam rationem communem his tribus praedictis, vel quod magis verum videtur, sub ratione absoluta deitatis.

Si dicatur quod istae virtutes non sunt partes huius scientiae sed scibilis et obiecti, dicendum quod sicut virtutes morales non sunt partes scientiae moralis, sed tamen obiectum eius commune est obiectum illius scientiae, sic obiectum theologicarum commune est subiectum theologiae, licet non sint partes huius, sed illa pars quae de eis loquitur. Praeterea, per hanc scientiam potest homo beatificari non solum practice, sed etiam speculative magis quam per metaphysicam humanam. Sed beatitudo speculativa requirit quod de omnibus dubitationibus, quae de Deo occurrunt in via, possit certificari modo convenienti, scilicet modo creditivo, cui non minus debet assentire et adhaerere theologus quam demonstrationi; immo, in quantum christianus, plus debet esse contentus certitudine sacrae scripturae quam cuiuscum-

5 sunt : sint M — 6 voluntatis : voluntas *corr mrg* -tatis M — 8 ens) verum M — differentia : differentium M differre) *vac corr* differenti L — 9 distingueret : distingueretur L — 10 istud : illud L — est) dici L — 10-16 potentiarum ... verius est : potentiarum cum de eodem ... beatificam item sicut sol ... e converso vel dicendum quod [cum ? *sv*] verius est B potentiarum cum de eodem ... beatificam item sicut sol ... e converso vel dicendum quod conversus est L potentiarum item sicut sol ... e converso vel dicendum verius quod cum de eodem ... beatificam M — 14 ratione) hoc *corr* hic M — 14-15 unus ... ratione *omh suppl mrg* L — 15 nihil) tamen *mrg* M — sibi (scientias L — 18 primo modo *om* M — 19 ratione) *42 rb* M — 19-22 contracta ... ratione *omh* M — 24 bonum) in vita *exp* B — 26 qua : quae M — 27 aliquam *suppl sv* L — rationem *om* L — 28 ratione) *11 rb* B — 29-32 si ... loquitur *om suppl mrg* L — 31 obiectum[1] : subiectum M — 32 huius) scientiae M *mrg* L — 33 beatificari : glorificari L — 34 per *suppl sv* B

(*a*) Aristoteles, *Physicorum*, II (193 b).

[1] Cfr. supra, p. 291, 14 ss.

que alterius scientiae. Et ideo si quis bene sciret scripturam sacram, nulla dubitatio de Deo occurreret, de qua non posset certificari per istam doctrinam. Unde per eam in conciliis determinabantur omnes quaestiones de Deo, et similiter in originalibus sanctorum. Unde dicit Dyonisius (*a*): *de Deo nihil audeo sentire, nisi quod ex scriptura trahi potest, propter hoc quod in manifestissimis naturae homo est caecutiens ut noctua.* Cum ergo non sit alia ratio in Deo, ad quam possint reduci omnia dubitabilia de Deo, nisi absoluta ratio deitatis, sequitur quod haec sit formalis ratio subiecti huius scientiae.

Si autem quaeratur ratio formalis non ex parte scibilis sed scientis, ut distinguatur haec scientia a divina et beatorum hominum et angelorum, tunc ens divinum revelabile et Deus sub ratione credibilis aut revelabilis, aut sub ratione ignoti aut non apparentis, erit subiectum, prout per has duas negativas circumloquimur duas primas affirmativas. Quod patet sic: quia Deus est subiectum istius scientiae sub illa ratione sub qua est obiectum fidei, quae est habitus assensivus illorum de quibus ista scientia est habitus cognitivus: quia, licet tota scriptura non loquatur de fide, et sic fides sit pars istius scientiae materialiter, obiective tamen tota sacra scriptura innititur fidei. Et sic quidquid theologus cognoscit explicite, simplex fidelis credit implicite; et doctor theologus quidquid et sub quacumque ratione cognoscit de scriptura per theologiam, totum et sub eadem ratione credit per fidem. Sed Deus est subiectum fidei sub ratione non visi et non apparentis, secundum illud *Hebraeos, decimo primo* (*b*), *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium,* ita tamen quod per non apparens circumloquimur apparentiam aenigmaticam, quod dicit rationem ex parte credentis, non credibilis.

Resumatur ergo ratio sic: sub eadem ratione Deus est subiectum istius scientiae et fidei. Sed Deus est subiectum fidei sub ratione non visi et non apparentis. Ergo etc. Nec oportet dicere, ut Quidam [1] dicunt, quod ratio revelabilis se tenet ex parte obiecti pro eo quod revelare est actus revelantis Dei, quia sicut motus est actus mobilis subiective, licet sit actus moventis active, ut a quo est, sic revelare, cum sit actio transiens, ita est in credente sicut credere. Sicut ergo si quis vellet assignare differentiam obiecti inter opinionem et scientiam de eodem subiecto sub eadem ratione formali, oporteret quod acciperet ex parte medii vel subiecti, non obiecti, ut si diceret ens, ut scibile, esse obiectum metaphysicae et, ut opinabile, subiectum dyalecticae, sic Deus, ut clare visus et comprehensibilis, est obiectum scientiae suae; et ut clare et immediate apprehensibilis, scientiae beatorum; ut mediate scibilis, scientiae naturalis; ut credibilis non evidens, scientiae viatorum. Et haec est expresse intentio Thomae, in *prima parte,* ubi assignat rationem formalem subiecti sacrae scripturae, dicens, *quaestione prima, articulo septimo,*[2] quod cum omnia quae tractantur in sacra scriptura, tradantur sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum sicut ad principium vel finem, ideo dicit Deum esse absolute subiectum in ista scientia ex parte scibilis. Sed

2-3 in conciliis determinabantur : determinabantur in conciliis L — 3 similiter : consimiliter M — 4 Dyonisius) De divinus Nominibus capite primo *mrg* M De divinis nominibus *mrg* L — hoc *om* L — 5 caecutiens : secutiens [!] ML — cum ergo : cognitio *exp suppl mrg* cum ergo M — 6 ad *suppl sv* B — 12 fidei) *9 rb* L — 16 theologus) cognoscit explicite ... implicite *it exp 42 va* M — et (quidquid *mrg* M — 18 est *suppl sv* B — subiectum : obiectum M — 20 circumloquimur : circumloquemur M — apparentiam aenigmaticam *inv suppl mrg* apparentiam M — 22-23 Deus ... ratione *omh* M — 25 revelantis ... actus *omh* M — 27 sicut : sic L — 28 eodem : eo *corr sv* eodem B — 29 obiectum : subiectum M — 31 et [1] *om* L — scientiae [1] *suppl mrg* L — 32 corporalis (credibilis *exp* M — beatorum (viatorum *exp* BL — et *om* ML — Thomae : theologiae *corr* Thomae L — 34 quae *suppl mrg* M — 35 Deum : eum L — 36 finem) *11 va* B — sed *suppl sv* L

(*a*) Pseudo-Dyonisius Aeropagita, *De Divinis Nominibus,* I (MG, 3, 587).

(*b*) *Hebr.,* 11, 1.

[1] Probabiliter Iohannes de Lucido Monte, O. P., cfr. supra p. 283, 4 ss.

[2] S. Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* I, q. I, a. 7, c. (Ed. Leon., t. IV, p. 19 a).

quaestione prima, articulo tertio,[1] ubi assignat formalem rationem ex parte scientis, dicit quod ea quae tractantur in diversis scientiis, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, in quantum sunt divinitus revelata vel revelabilia. Et ideo si coniungamus istud cum hoc quod dicit in *Scripto,*[2] ubi ponit quod ens divinum est subiectum et dicamus ens divinum revelabile, habebimus completam assignationem rationis formalis subiecti huius scientiae, quia formalem rationem ex parte scibilis in hoc quod dicit ens divinum, et completam rationem ex parte scientis in hoc quod dicitur revelabile.

Si vero quaeratur de ratione formali subiecti theologiae secundo modo dictae, tunc considerandum est quod ratio formalis subiecti in conclusione, est eadem quae in praemissis: alias in sillogizando semper fieret fallacia accidentis. Sicut si vulnera circularia tardius curari concluditur per medium geometricum, tunc vulnus erit subiectum, non ut infirmitas animalis, sed ut est circulare et quantum, quamvis forte alia sit intentio concludentis, qui vult sanitatem magis quam quantitatem.

Similiter quando contra manicheum concluditur per medium physicum vel metaphysicum quod Deus est unus, licet concludens intendat servire fidei, cuius obiectum est Deus ut Deus et ut veritas prima, non tamen concludit de Deo secundum quod Deus, sed secundum quod primum movens et ultimus finis vel aliquid huiusmodi. Unde si dicatur: omnis homo est risibilis; Socrates est homo; ergo Socrates est risibilis, verum est ut homo, non ut Socrates, alias solus Socrates esset risibilis. Dicendum est igitur quod theologia defensiva, aut utitur medio theologico, sicut si contra iudeum utatur principio veteris testamenti ad probandum aliquam conclusionem in novo, ita quod maior propositio sit de veteri testamento, minor de novo, vel e contra, contra haereticum; tunc, quia idem est subiectum quoad rationem formalem in maiori et in conclusione, in primo modo primae figurae, ad quem omnes alii reducuntur, Deus erit subiectum sub ratione deitatis, hoc excepto quod, sicut in aliis scientiis, illud quod est subiectum sub ratione commune totius scientiae, est subiectum partis sub ratione contracta, ut mobile ad ubi est subiectum in *De Coelo et Mundo* (*a*), et ad formam in *De Generatione* (*b*), sic in proposito Deus est subiectum sub ratione absoluta deitatis totius sacrae scripturae, sed prout ratio deitatis distinguitur a ratione humanitatis in Christo, sic gratia exempli, secundum quod Deus dicitur subiectum veteris testamenti, ut communiter, sed secundum quod homo esset subiectum novi. Et ideo secundum quod de diversis partibus scripturae trahitur minor, secundum hoc Deus est subiectum sub diversis rationibus. Si autem defensio fiat per medium extraneum, Deus est subiectum in illa scientia sub ratione illa sub qua est subiectum in scientia, a qua acciperetur maior, si reduceretur sillogismus ad primum modum primae figurae. Vel potest dici quod ratio formalis principii trahitur ad rationem formalem conclusionis, sive sit extraneum sive proprium, in quantum huiusmodi. Nam cum unius habitus et unius actus sit tantum una formalis ratio obiecti, illa scilicet quae est ratio formalis subiecti in conclusione, et uno habitu et actu simul cognoscantur praemissae et con-

3 divinitus) sunt *sv* L — 4 ponit : dicit M — 5 rationis formalis *inv* ML — 9 subiecti : obiecti M — 10 non (alias *corr* nam M — fieret : esset L — tardius : credimus M — 11 concluditur : concludatur ML — erit : est M — ut *suppl sv* L — 12 est *om* L — forte : formate *corr* formaliter M — 14 metaphysicum : mediatum M — 15 concludens) *42 vb* M — intendat : intendit L intendat *suppl mrg* B — 16 concludit : concluditur M — 20 si *om* M — 22 et (tunc L — 23 minori (maiori *exp* B — maiori : minori M — in primo modo *suppl mrg* B — 28 sed *suppl sv* L — deitatis (humanitatis *exp* B — 29 Deus *om* M — 30 sed *om* M — esset : dicitur M — novi) *9 va* L — 31 scripturae *om* L — sub : de *corr mrg* L — 32 sub[2] : in B — 34 dici) et verius M verius L — 35 huiusmodi *om* L — 36 tantum *om* L — ratio) illa scilicet *exp* B — 37 conclusione et *om* L — et[2] *om* L — et[3] *suppl sv* L

(*a*) Aristoteles, *De Coelo*, I, 2 (268 ss.).

(*b*) Aristoteles, *De Generatione*, I, 1 (314 a ss.).

[1] S. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. I, a. 3, ad 2[um] (*ibid.* p. 12 b).

[2] S. Thomas Aquinas, *In I Sent.*, Prol., q. I, a. 4 sol. (Ed. Vivès, VII, 9 b).

clusiones in maiori ut sic, idem est formale subiectum quod in conclusione, et per consequens in habitu maioris et actu, qui est unus et idem respectu utriusque; immo etiam in minori, cum sit idem habitus et actus respectu trium. Et sic est idem obiectum et eadem formalis ratio obiecti in theologia defendente et defensata, quantum ad partem defensam vel defensatam, undecumque defensio trahatur.

Si vero quaeratur de ratione subiecti in theologia elicitiva, tunc aut quaeritur de illa in qua Deus manet subiectum, sicut de illa quae elicit theologice, ut in speculativa et practica theologorum, ut sunt libri Sententiarum et huiusmodi. Et tunc dicendum quod secundum regulam praedictam in prima opinione, si maior sit tracta de scriptura, Deus est subiectum in ista scientia elicitiva, sub illa ratione sub qua in ista; si autem maior trahatur aliunde, Deus erit subiectum sub illa ratione sub qua est subiectum in illa scientia unde trahitur maior propositio. Sicut si sillogizatur sic: quidquid est unum essentiale et plura suppositive, est distinctum solum per relationem; Deus est huiusmodi, quia *hi tres unum sunt, prima* Johannis, *ultimo* (*a*); ergo Deus habet distinctionem relatorum suppositorum: hic Deus est subiectum sub ratione entis, quia maior trahitur et accipitur a metaphysica, licet minorem ministret theologia. Et secundum hoc videtur dicendum quod in omni tali elicitiva est alia ratio formalis obiecti, quam sit in scriptura sacra, quia theologia raro ministrat maiorem, sed saepe minorem. Aliquando autem trahitur maior a theologia, ut si concludatur: *omnia in gloriam Dei facienda sunt* (*b*); sed legere est faciendum; ergo legendum est in gloriam Dei, vel aliquid simile. Aliquando etiam theologia ministrat utramque, ut si dicatur: *universa propter semetipsum operatus est Dominus* (*c*); sed *ipse operatus et fabricatus est mundum, auroram et solem* (*d*); ergo hoc operatus est propter semetipsum.

Si autem quaeratur de elicitiva politice, sicut in Decretis et Decretalibus, tunc similiter ratio formalis subiecti scientiae est sumenda ex subiecto minoris. Sed de illa nihil ad propositum, quia ibi Deus non est subiectum, nec ad theologum pertinet assignare subiectum in illa scientia; sicut nec pertinet ad astrologum assignare rationem subiecti in astrologia navali.

Secundum autem *aliam opinionem,*[1] quae videtur verior, ratio formalis subiecti accipienda est ex subiecto conclusionis, non alicuius praemissarum. Unde in theologia elicitiva Deus est subiectum, si tamen est subiectum, sub illa ratione sub qua est subiectum conclusionis elicitae speculative vel practice, non sub ratione sub qua in scientia ministrante alteram praemissarum vel utramque, sicut in omni scientia subalternata apparet, quae si habeat subiectum materiale commune cum subalternante, habet tamen sub sua formali ratione propria, differente a formali ratione obiecti subalternantis.

Hanc opinionem, quae ponit subiectum Deum in theologia sub ratione absoluta, confirmant Aliqui [2] dupliciter.

4 defendente ... defensata *om* L — defensata : defensa M *corr sv* defensata B — 5 defensatam : defensivam L — 7 subiectum) *11 vb* B — 9 quod (si ML — 10 ista [1] : illa M — elicitiva *suppl mrg* B — 12 propositio) *43 ra* M — quod (quidquid L — 20 aliquid *om* L — etiam : autem L — utramque : utroque [?] L — 21 Dominus : Deus L — 22 mundum : mundus M — 23 tunc : et M — 26 nec : non ML — 27 quae videtur *suppl mrg* L — verior : maior L — 28 est *om* L — 29 si tamen : sicut L — 30 alteram : aliquam L — 31-32 habeat subiectum *inv* M — habet (subiectum *exp* M — 32 sub *om* L — 32-33 sua ... differente : suam formalem rationem propriam differentem L — 32 formali ratione *inv* M — propria *om* M — 32-33 propria ... ratione *omh suppl mrg* B — 34 subiectum Deum *inv* ML

(*a*) *I Jo.*, 5, 7.
(*b*) *I Cor.*, 10, 31.
(*c*) *Prov.*, 16, 4.
(*d*) *Ps.*, 73, 16 s.

[1] Probabiliter Durandus; cfr. supra p. 279, 6.

[2] Probabiliter Hervaeus Natalis, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 7, Ed. Parisiis, 1647, p. 20 a s. Sed idem habetur etiam apud Jacobum Metemsem (Metz), O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 2, ms. K, f. 3 rb s.; Additiones, q. 2, ms. K, f. 9 vb s. Sed haec omnia habentur in Durando de S. Porciano, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 5, ms. F, f. 6 vb; Ed., f. 9 vb, nn. 14 s.; *Lectura, In I Sent.*, Prol., q. 2, mss. D, f. 3 ra-rb; E, f. 35 ra, a quo Petrus de Palude ad verbum transcripsit.

Primo ex ambitu subiecti sic: subiectum debet ambire vel fundamentaliter continere omnia, de quibus tractatur in scientia. Sed nulla ratio attributalis potest esse talis. Ergo secundum nullam rationem attributalem potest Deus esse subiectum in theologia. Maior patet, quia tantum extendit se consideratio scientiae, quantum ratio formalis subiecti; tantum enim medicus considerat nervum, in quantum est susceptivus sanitatis, quae est subiectum medicinae, ut dicit PHILOSOPHUS, *secundo Physicorum* (*a*), et sic de aliis omnibus.

Minor probatur, quia theologia considerat multa de Deo dicta secundum substantiam; omnis autem ratio attributalis dicitur de Deo per modum accidentis; substantia autem non habet attributionem ad accidentia, sed magis e converso. Item, theologia considerat multa, quae Deo conveniunt secundum se et non per respectum ad creaturas, sicut esse aeternum, trinum et unum et huiusmodi. Talia autem non habent attributionem ad illud quod competit Deo per respectum ad creaturas, sicut est ratio glorificatoris vel redemptoris. Ergo etc.

Secundo probant idem ex habitudine subiecti ad passionem sic: illud quod quaeritur in scientia, tamquam probandum de aliquo, non est subiectum sed potius passio vel proprietas subiecti. Sed esse glorificatorem quaeritur in scientia theologiae tamquam aliquid probandum de alio. Ergo esse glorificatorem non est ratio formalis subiecti theologiae. Maior patet, quia omnis scientia supponit suum subiectum secundum suam formalem rationem, nec probat ipsum de alio, sed alia de ipso. Minor similiter patet. Quaeritur enim in theologia utrum Deus sit glorificator, sicut quaeritur utrum sit sapiens vel omnipotens. Ergo etc.

Ad istas rationes ALIQUI [1] respondent:

Ad primam: cum dicitur quod subiectum debet fundamentaliter continere omnia, de quibus determinatur in scientia, verum est. Et tunc ad minorem dicendum est per interemptionem.

Ad probationem: cum dicitur quod theologia considerat multa dicta de Deo secundum substantiam, quae non possunt habere aliquam attributionem ad aliquam rationem attributalem, cum omnis talis ratio dicatur de Deo per modum accidentis, respondeo dupliciter.

Primo: quia attributio aliquorum ad formalem rationem obiecti non est secundum ordinem causalitatis in essendo vel inhaerendo subiecto, quia si sic esset, tunc dicta secundum substantiam non haberent attributionem ad dicta per modum accidentis, nec dicta absolute ad ea quae de Deo dicuntur in respectu ad creaturas. Sed non est sic. Videmus enim quod formalis ratio subiecti in scientia naturali est ratio mobilis, ad quam habet attributionem ratio quanti; et ad generabile, ratio compositi ex materia et forma, quod ad substantiam pertinet. Ex hoc enim quod aliquid est mobile probatur quod sit quantum, ut patet *sexto Physicorum* (*b*); et ex eo quod est generabile, probatur quod est compositum ex materia et forma, ut patet *primo De Generatione* (*c*) et *Physicorum* (*d*). Et constat quod haec attributio non est secundum ordinem causalitatis in essendo vel inhaerendo: non enim propter hoc aliquid

1 ambitu : habitu M — vel : et ML — 2-3 ergo ... esse *omh* M — 5 susceptivus : susceptibilis L — 7 quia : quod L — dicta *om* M — 10 quae) de *exp* L — et *om* L — 11 habet (habent *exp* B — attributionem) ad accidentia ... e converso item theologia ... ad creaturas *it exp* M — 12 ratio *suppl mrg* B *om* L — 13 secundo) *43 rb* M — probant) *9 vb* L — 16 alio) *12 ra* B — obiecti (subiecti *exp* M — 17 secundum : propter B — 18 alia : alio L — 21 alia (omnia *exp* B — 28 secundum : per B — 30 Deo : eo L — in *om* M — 32 et *om* L — generabile : generale ML *corr sv* generabile B — 34 et[1] *om* L — 35 et[1] : secundo M — 36 causalitatis : qualitatis *corr mrg* causalitatis L — inhaerendo : inhaerentis M

(*a*) ARISTOTELES, *Physicorum*, II, 2 (194 b, 10-11).

(*b*) ARISTOTELES, *Physicorum*, VI, 1 (231 b, 18 - 232 a, 22).

(*c*) ARISTOTELES, *De Generatione*, I, 3 (317 a, 32 - 319 b, 5).

(*d*) ARISTOTELES, *Physicorum*, I, 7 (190 b, 1 - 191 a, 22).

[1] DURANDUS DE S. PORCIANO, O.P., *In I Sent.*, Prol., q. 5, ms. F, f. 7 ra-rb; Ed., f. 10 ra-rb, nn. 19 s.; *Lectura, In I Sent.*, mss. D, f. 3 rb-va; E, f. 35 ra-rb.

est quantum, quia mobile, sed e converso; nec propter hoc aliquid est compositum ex materia et forma, quia est generabile et corruptibile, sed e converso.

Ergo attributio, quam habent illa de quibus determinatur in scientia ad formalem rationem subiecti non est secundum ordinem naturae et causalitatis, sed secundum rationem cognitionis. Sic enim subiectum cum sua formali ratione est suppositum in scientia tamquam primo cognitum, cetera autem de subiecto inquiruntur. Et hoc modo nihil prohibet dicta per modum substantiae habere attributionem ad aliqua dicta per modum accidentis, quia accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum *quod quid est,* ut dicitur *primo De Anima* (*a*), et ea quae dicuntur absolute ad ea quae dicuntur respective; nam operationes divinae, quae transeunt in creaturam, natae sunt ducere nos in cognitionem aliquarum perfectionum, quae Deo absolute conveniunt. Et sic ad rationem salvatoris, licet sit denominativa et respectiva, possunt habere attributionem alia dicta de Deo absolute et secundum substantiam.

Secundo, quia dicta de Deo absolute et secundum substantiam non pertinent proprie ad theologiam, utpote quod Deus sit substantia intellectualis vel aliquid huiusmodi, quia ad theologiam et ad fidem, secundum materiam in qua loquimur ut theologi, non pertinet per se et proprie ea quae de Deo possunt demonstrari. Sed talia supponuntur ab alia scientia, metaphysica vel naturali, quae innituntur lumini naturali. Et huic concordat Augustinus, *decimo quarto De Trinitate* (*b*) *huic scientiae tantummodo attribuitur,* etc. Et cum de talibus inquirit theologus, induit et assumit formam philosophi et transgreditur limites theologi. Ad secundum argumentum dicendum quod in theologia supponitur Deum esse salvatorem; quo supposito inquiritur modus, scilicet quod per meritum suae incarnationis, passionis et huiusmodi. Et si quis inquirat an Deus sit salvator, simile est ac si naturalis inquireret an aliquid sit mobile. Unde argumentum falsum supponit.

Sed sustinendo primum argumentum, potest sic impediri prima solutio, quia illud habet locum in scientia, quae accipitur a posteriori sicut est naturalis demonstrans, quia in demonstratione *propter quid* eadem est attributio secundum ordinem sciendi et essendi. Unde etsi in theologia naturali Deus esset subiectum sub ratione aliqua posteriori, puta in quantum prima causa vel primum movens, ex quo de Deo essentialia probantur, tamen in hac scientia, quae a Deo inspiratur, non est ratio quare priora sint posterius nota, sed sicut se habent in essendo ita intelliguntur se habere in sciendo per revelationem. Quod dicunt essentialia non esse theologica sed esse metaphysicalia, non est verum, quia licet non sint propria theologiae, sunt tamen de eius consideratione et, prout in ea sunt, non sunt accepta nisi per revelationem.

Potest etiam impediri solutio ad secundum, quia cum dicitur Deus glorificator vel salvator, hoc ei dicitur convenire secundum rationem deitatis; unde per hoc concluditur posse salvare quia Deus; ergo Deus magis supponitur quam salvator.

Sed contra hanc opinionem arguunt Multi [1] *multipliciter* et argumenta solventur recitando.

Primo sic: scientia specialis est de subiecto generali sub ratione speciali; sed theologia est huiusmodi; ergo etc.

3 ergo : sed L — habent : habet *corr sv* habent L — de quibus *suppl mrg* L — 8 est *om* B — 9-10 divinae *suppl sv* L — 11 de (Deo L — ad *suppl mrg* M — sit : sint M — 12-13 et... absolute *omh suppl mrg* B — 15 secundum) *43 va* M — 17 quod dicit (Augustinus ML — 21 et (passionis L — 22 simile) *12 rb* B — 25 quae : qua *corr* quae M — demonstrans : demonstrativus M demonstrat L — 26 attributio : distributio B — 28 causa *suppl sv* B — 30 sciendo : essendo *corr mrg* cognoscendo L — 31 esse : etiam M — 34 ei : enim L — 35 magis : maius *corr sv* magis L — 36 sed *om* L — multipliciter *vac* M — 36-37 in (recitando L — 38 est ... speciali *omh suppl mrg* B *omh suppl mrg* est de obiecto speciali L — generali *om* MR — quando (sed *exp* B

(*a*) Aristoteles, *De Anima,* I, 1 (402 b, 21-22). (*b*) Augustinus, *De Trinitate,* XIV, 1, 3 (ML, 42, 1034).

[1] Rationes, quas Petrus de Palude impugnat, defendunt doctrinam Aegidii Romani et Durandi.

Solutio: dicendum est quod subiectum, quando est generale per praedicationem, ut est ens, non potest esse de eo scientia specialis, nisi sub ratione speciali et contracta magis quam sit ipsum subiectum. Sed quando subiectum est de se speciale secundum praedicationem, tunc de ipso sub ratione absoluta potest esse scientia specialis, sicut de quantitate continua secundum quod huiusmodi et de motu et de anima, ut anima etc., et sic de Deo ut Deus etc.

Secundo sic: beatus cognoscit plura de Deo quam viator. Ergo sub altiori et communiori ratione habet Deum pro obiecto, sicut sensus communis sensibile sub communiori ratione quam particularis.

Solutio: non plura cognoscit beatus explicite quam cognoscat vel credat viator implicite. Item consequentia non videtur bona, quia ens est obiectum habitus intellectus sub ratione entis et sub eadem est obiectum intellectus, sicut patet in metaphysica, quae tamen non facit omnia cognoscere, quae intellectus cognoscit, alias superfluerent habitus aliarum scientiarum.

Tertio sic: effectus univocus est adaequatus causae. Sed habitus est effectus obiecti univocus in ratione repraesentantis non entis, plus quam facies in speculo faciei in vultu. Ergo sub ratione magis contracta quam Deitatis.

Solutio: minor est falsa, quia homo pictus sic esset univoce dictus ad hominem verum, in quantum est imago eius. Praeterea, maior est falsa in sensu quo sumitur minor, quia color albus causat visionem albi et non visionem nigri, et tamen non est obiectum visus ut albedo, sed ut color; et sic ratio obiecti excedit effectum etiam in ratione repraesentandi.

Quarto: quia propria mensura debet esse homogenea mensurato, quia *unumquodque mensuratur minimo sui generis, decimo Metaphysicae* (*a*). Sed ratio formalis scientiae est huiusmodi, quia *scibile est metrum, quinto Metaphysicae* (*b*). Ergo etc.

Solutio: immo etiam mensura homogenea non est adaequata sed excedens, quia mensura eorum quae sunt in genere, est illud quod est perfectissimum in illo genere et per consequens excedit unumquodque illorum. Et si dicatur quod non excedit omnia simul, dicendum est quod immo; quia ipsum quod est mensura aliorum, non est mensura sui ipsius, quod virtute continet perfectiones ceterorum. Et quod dicitur quod ratio glorificatoris continet omnia attributa contracte, id est prout ab homine sunt intelligibilia, ratio est extrinseca, se tenens ex parte scientis et non ex parte scibilis. Unde non est formalis ratio obiecti: sicut lux solis absolute est obiectum visus etiam noctuae et non sub ratione vel contractione, sub qua ab ea potest capi, licet hoc consequatur.

Quinto sic: quia ratio formalis obiecti non excedit capacitatem luminis, in quo vel sub quo videtur. Sed lumen est finitum. Ergo ratio obiecti finita et sic non deitatis.

Solutio: maior est falsa, quia etiam secundum Eos in patria deitas est ratio obiecti beati, cum tamen illud lumen sit finitum, licet sit latius quam lumen fidei. Item est contra opinionem, quae dicit quod in metaphysica est subiectum sub ratione deitatis absoluta, ubi tamen est lumen finitum.

1 solutio : secundo M — dicendum ... quando : quando subiectum MLR — quando *suppl mrg* B — naturale (generale *exp* M — 2 de : in M — scientia) *10 ra* L — speciali ... contracta : naturali M — et *om* L — magis) est de subiecto speciali *exp* B ut de subiecto sub ratione speciali L — 3 subiectum *suppl mrg* B — 4 ipso : ipsa L — absoluta : speciali R — 5 motu : mobili M — ut huiusmodi (et[2] MLR — ut [1]) de M — 6 beatus : Deus *corr mrg* beatus B — 7 sensus (particularis MR — 8 particularis) sed ibi est sub ratione absoluta, ergo non hic R — 9 solutio : se *corr* sed M — 12 superfluerent) *43 vb* M — superfluerent : superfluerent L — 14 faciei : speciei B — 15 deitatis) quae excedit MLR — 16 falsa) in sensu ... minor *it exp* B — 17 Praeterea ... falsa : item falsa est maior R — 18 albi : albedinis M — visionem[2] *om* R — 20-21 quia ... generis *om* R — 21 metaphysicae *suppl mrg* B — 23 etiam mensura *inv* R — 24 per *suppl sv* L — 25 dicatur : dacatur [!] *corr sv* dicatur B — 27 omnia) *12 va* B — 29 ratio *suppl mrg* B *om* ML — 34 maior ... falsa : maiorem M — deitas : deitatis L — 35 beati : beatifici MR beatitudinis [?] *corr mrg* beatifici L — item : idem R — 36 est) subiectum *exp* M — subiectum : obiectum ML

(*a*) Aristoteles, *Metaphysic.*, X, 6 (1056 b, 20-25).

(*b*) Aristoteles, *Metaphysic.*, V, 15 (1021 a, 29-33).

Sexto: quia habitus finitus non inclinat in obiectum ut est infinitum, quia sic ageret ultra speciem et, *secundo Metaphysicae* (*a*), intellectus finitus non capit infinitum in quantum huiusmodi, licet accipiat finite; propter quod non valet quod dicitur quod quaelibet ratio attributalis est infinita, quia verum est materialiter, nulla tamen formaliter, nisi ratio deitatis et Deus, in quantum Deus, est infinitus, sapientia vero Dei non est infinita, in quantum sapientia, sed in quantum divina. Ideo etc.

Solutio: immo ratio glorificatoris est formaliter infinita, si per eam intelligatur virtus Dei glorificans et non tantum effectus gloriae, quia licet effectus sit finitus, virtus tamen glorificantis, in quantum huiusmodi, oportet quod sit infinita, sicut virtus creativa et redemptiva, quia huiusmodi ex natura sua requirunt virtutem infinitam, propter quod non possunt communicari.

Ad formam dicendum quod habitus finitus non inclinat ad obiectum sub ratione infinita comprehendenda, sed bene apprehendenda.

Septimo, quia esset scientia infinita, sicut et ipsa ratio formalis obiecti. Nec valet prima instantia QUORUNDAM: potest esse idem obiectum infinitum scientiae finitae et infinitae, sicut idem obiectum intellectus et voluntatis, quia non est aliquid volitum sub aliqua ratione, nisi sit prius intellectum sub eadem ratione, quia non sequitur propter hoc quod sit idem obiectum adaequatum utriusque, sed quod obiectum voluntatis materialiter contineatur sub formali obiecto intellectus, sicut quia sensus communis apprehendit colorem, non propter hoc est idem obiectum visus et ipsius.[1] Quod magis patet in intellectu, qui intelligit in sensibilibus quidquid et sub quacumque ratione sensus in eis sentiunt, de quo tamen constat quod habet aliud formale obiectum ab eis.

Nec valet secunda instantia: sol per unam virtutem habet diversos effectus, et similiter obiectum per unam rationem diversos habitus facit,[2] quia idem, secundum quod idem, semper natus est facere idem; si autem diversa, hoc est per diversas rationes, vel intrinsecas sicut alia ratione conditus est equus, alia asinus a Deo cum sua materia, vel extrinsecas, sicut coelum de diversis materiis, vespas, strabones et apes et huiusmodi.

Nec tertia: agit se toto et totus est infinitus; ergo agit infinite. Solutio: non agit se toto totaliter, sicut centrum videt quis totum, sed non totaliter, quia non videt omnes lineas, quarum est vel esse potest terminus et principium.

Nec quarta: scientia de lapide non est lapidea, nec de albedine alba, nec de ente mobile mobilis. Ergo nec de infinito infinita. Solutio: in omnibus quae non possunt esse communia scientiae et scibili, vera est instantia, sed in illis quae possunt esse communia, sicut obiectum dat scientiae essentiam conformem suae in ratione repraesentantis, ita et proprietates suas transfert, quibus illa capax est; est autem nata esse aliqua scientia infinita, sicut et ens infinitum.

Sed videntur ista non valere, quia cum secundum omnes de eodem sub eadem ratione in diversis possint esse simul scientia, opinio, fides, visio, idem erit formale obiectum omnium

1 in *om* L — 2 suam (speciem R — et *suppl sv* R — et) similiter *mrg* L — 3 finite : infinitatem R — 4 infinita : finita L — 6 sed : sive L — 8 infinitans (glorificans *exp* L — animae (gloriae *exp* M — virtus : virtutis *corr* virtus B — 9 sit) *44 ra* M — 13 comprehendenda : comprehendendo B — 14 quia (prima L — 18 utriusque : ubicumque M — 20 et ipsius *it exp* B — in [2] *suppl* L — 22 obiectum *suppl mrg* M — 23 sol ... virtutem *it* R — virtutem) *10 rb* L — 24 rationem *om* L — 27 coelum *om* M — 28 tertia) valet *sv* L — tertia : talia M — et *exp add mrg* quia M *om* L — ergo) ut totus *mrg* MR — 29 quia : sicut R — omnes) *2 vb* R — 31 nec [2] *suppl sv* L — 34 essentiam *it exp* M — 35 est [2] *om* M — nata) est *mrg* M — sicut) *12 vb* B — et *om* L — 35-36 infinitum : finitum *corr sv* infinitum B — 37 secundum *suppl sv* B — 38 possint : possunt *corr* possint B possit ML

(*a*) ARISTOTELES, *Metaphysic.*, II (I minor) 2 (994 b, 14-25).

[1] Cfr. *supra*, p. 284, 6 ss.

[2] Cfr. *supra*, p. 284, 11 ss.

istorum habituum; excedet autem habitum fidei et opinionis, quia plus est cognoscibilis, quam per eos cognoscatur. Et sic non oportet rationem obiecti esse adaequatam habitui.[1]

Praeterea, Deus ut glorificator, poterit comprehendi a viatore, si habitus adaequat semper rationem sui obiecti in cognoscendo, quod est falsum, quia nec rationem redemptoris, quia *quo non surrexit maior* (*a*) dixit: *non sum dignus solvere corrigiam calciamenti* (*b*), id est ligaturam mysterii incarnationis. Praeterea, omnes articulos, prout nobis per fidem proponuntur, poterimus comprehendere.

Octavo, quia sicut in habitibus appetitivis non est idem formale obiectum habituum infusorum et acquisitorum, licet idem materiale, sic nec fidei nec scientiae infusae de Deo videtur esse idem formale obiectum cum scientia de Deo naturali aut metaphysica. Sed de Deo, secundum quod Deus, debet esse aliqua scientia humanitus inventa, alias scientiae non essent sufficienter traditae, si de unoquoque ente et maxime tam nobili, secundum quod tale ens, non esset aliqua scientia. Ergo etc.

Solutio: immo videtur quod nulla scientia naturalis sit de Deo, secundum quod Deus, quia cum ratio formalis subiecti sit primo et maxime nota in scientia humanitus inventa, quae procedit ex notioribus, quae sunt posteriora ut in physica, sive priora ut in mathematica, videtur quod illa sit formalis ratio subiecti in scientia, sub qua subiectum est nobis primo et maxime notum. Haec non est in Deo Deitas ipsa, sed esse primam causam vel primum movens aut primum Ens. Unde videtur quod primum movens sit ratio formalis Dei in *octavo Physicorum* (*c*); esse autem primum ens et primam causam in *decimo secundo Metaphysicae* (*d*), quia ex his alia demonstrantur. Nec obstat quod in *septimo Physicorum* (*e*) demonstratur esse aliquid, primum movens, quia non est subiectum sed passio.

Sed postea supposito quod sit tale aliquid, incipit ex hac passione, posita pro formali ratione subiecti, inquirere alias et per eam demonstrare.

Sed ista solutio non est bona, quia illud quod est ultimo cognitum per unam scientiam potest esse suppositum tamquam primo cognitum in alia scientia, sicut principium scientiae subalternae est conclusio scientiae superioris. Quamvis autem metaphysica sit prima omnium dignitate, est tamen ultima ordine discendi, unde quod est ultimo cognitum per physicam, potest ipsa accipere sicut primo cognitum. Unde aliter est dicendum quod si aliqui habitus infusi et acquisiti differant obiecto, non tamen oportet quod omnes, quia habitus genere differentes possunt habere eandem formalem rationem obiecti.

Nono, videtur quod ratio obiecti scientiae creatae de Deo, ut est theologia, possit esse finita ex parte Dei formaliter, nec sit necesse eam esse infinitam formaliter. Dico autem infinitam formaliter, quando in suo significato includit aliquid quod non potest salvari in finito, sicut ratio deitatis; quando vero in suo formali significato non includit aliquid quod non possit salvari in finito, tunc est formaliter finita, vel saltem non est formaliter infinita.

2 eos : eas L — 4 obiecti : obiectum *corr* obiecti B — 6 ligaturam : ligaturis M — incarnationis *om* M *suppl mrg* B — 7 comprehendere) *44 rb* M — 8 habituum *om* M — 8-9 infusorum ... acquisitorum *inv* MLR — 9 licet) sit MLR — fidei : fides *corr* fidei M — 10 cum scientia *suppl mrg* B — aut *suppl sv* M — 11 debet ... inventa *om* L — 15 quia : quod L — 16 quae sunt : sive sint ML — ut ... physica *om* M — in[2] *om* B — 17 sub (scientia *exp* B — 18 haec) autem ML — 19 aut ... movens *omh* L *suppl mrg* B — Dei *om* L — 21 id (quod *mrg* M — demonstratur *it* L — 22 aliquid : aliquod M — 24 demonstrare : demonstratur *corr sv* demonstrare L — 25 est[2]) contra M — 28 discendi : docendi L — 29 aliqui : aliquis *corr* aliqui B — 32 finita (ratio B — 33 sit necesse : sic necesse est R — et (formaliter[2] L — 35-36 sicut ... finito *omh* R

(*a*) Mt., 11, 11.
(*b*) Lc., 3, 16.
(*c*) Aristoteles, *Physicorum*, VIII, 6 (258 b, 13 - 259 a, 15).
(*d*) Aristoteles, *Metaphysic.*, XII, 6 (1072 a, 13-16).
(*e*) Aristoteles, *Physicorum*, VII, 1 ss. (241 a ss.).

[1] Cfr. *supra*, p. 284, 14 ss.

Verbi gratia, idea caloris in Deo, prout est calefactiva vel caloris productiva, non est formaliter infinita, quia a virtute finita potest calor produci. Et idem videtur de qualibet idea, nisi illius rei, quae non potest produci nisi per creationem, ad quam forte requiritur virtus infinita. Cum autem habitus theologiae sit finitus in se et sit ad finita finite cognoscenda, quae possunt virtute contineri sub una ratione finita, videtur non necesse quod Deus sub ratione Deitatis sit obiectum, sed sub aliqua ratione magis contracta et finita, quaecumque sit illa, quae tamen contineat omnes conclusiones scibiles de Deo in lumine de quo quaeritur. Et sic quia de eo sunt plura cognoscibilia in lumine fidei quam naturae et adhuc plura in lumine gloriae, finita quidem erit ratio obiecti gloriae, sed contractior obiecti fidei, contractissima obiecti metaphysicae. Et sic ipsa ratio ex parte obiecti erit finita formaliter. Si dicatur quod hoc est verum de theologia naturali, quae potest causari virtute finita, non autem de supernaturali, quia creatur, non valet, quia alia est ratio subiecti, ut est effectivum, quam respectu theologiae infusae oportet esse infinitam, alia ratio ipsius, ut est obiectum terminans actum scientiae: quia sic consideratio finita et finitorum potest terminari ad rationem finitam, quae potest, finita existens, virtute continere multa, dum tamen finita; sicut effectivum moralium infusarum, quia creantur, oportet esse infinitum, sed obiectum ad quod terminantur est finitum. Si dicatur quod scibilia de Deo per triplicem habitum sunt infinita in fieri, quia per theologiam humanam, cum sint species in infinitum creabiles successive, per effectus infinitae perfectiones de Deo possunt cognosci; et similiter successive Deus potest homini viatori infinita revelare, ad quae omnia credenda lumen fidei inclinat, sicut apostolis aliqua de novo dicta sunt, ad quae credenda lumen fidei suffecit; et similiter sine intensione luminis in patria multa de Deo et infinita revelari possunt, ergo oportet obiectum sub ratione infinita obici istis habitibus, qui in infinitum se extendunt in cognoscendo; dicendum quod non oportet, quia sicut potentia finita et habitus finiti possunt in infinita successive, ita ex parte obiecti ratio finita potest continere illa in fieri etc. *Sed ad haec omnia potest dici* quod rationem obiecti oportet esse latiorem formaliter quam rationem activi vel potentiae aut habitus, quia virtus finita producit infinita successive, saltem numero, quae tamen est una numero, sicut virtus solis; et intellectus et metaphysica, una numero existens, in omne ens se extendit; sed obiectum horum non oportet esse aliquid unum numero sed genere vel specie, immo infinitum secundum rationem. Unde asinus, ut producibilis vel cognoscibilis, est quid infinitum formaliter, quia infiniti asini sunt producibiles et cognoscibiles virtute et potentia finita. Ratio Dei ergo obiectiva illius scientiae, quae potest cognoscere infinita successive, debet esse infinita formaliter.[1]

Ad rationes principales.

Ad primam est dicendum quod forma simplex non potest esse alicui subiectum secundum rem, sed tantum secundum rationem. Et hoc non ponit realem compositionem in Deo, quia

1 calefactiva vel *om* R — 2 produci) *10 va* L — qualibet idea : qualitatibus idealis [!] M — nisi *om* M — 3 aliquam (quam *exp* L — 5 una) *13 ra* B — videtur ... necesse : non necesse videtur M — 6 obiectum : subiectum M — sub *suppl sv* B — 7 Deo) *44 va* M — in lumine *om* M — sic quia *inv* R — 9 contractior : contradictor *corr mrg* contractior M — 10 sic : si *corr sv* sic BL *corr mrg* sic M — et (si R — 11 quia : quae MLR — creatur : creatura [?] *corr* creatur B causare *corr* causatur L creatura M — 13 alia) est R — terminans : terminat *corr sv* terminans L — 15 effectivum : effectum ML — quia : quae L — 16 obiectum *om* M — Et (si R — dicatur) adhuc R — 17 quod *suppl mrg* M — humanam : humananam [!] L — 20-21 inclinat ... fidei *omh* B — 21 suffecit : sufficit L suffecit *corr* sufficit B — 24 in *om* M — 25 in fieri : infinita ML — oportet : potest *corr mrg* oportet B — 26 activi : accidentis L — activi vel *om* R — vel *om* L — 28 existens : exsistentia L *om* MR — in ... extendit : se extendit in omne ens R — ens *suppl sv* L — 29 genere : gloriae *corr sv* genere L — 30 ut : prout L — producibilis ... cognoscibilis *inv* R — 31 cognoscibiles : recognoscibiles M — a (virtute M — ergo) debet *exp* M — Dei : fidei L — illius *suppl mrg* BM — 33 rationes : notiones B — 34 subiectum *suppl mrg* M — esse *it exp* B — 35 tantum *om* M

[1] Cod. R prius ponit omnes has novem obiectiones, postea vero tantum aliquas responsiones. Initium responsionum habetur f. 3 ra.

sicut qui negat aliquid de Deo, nihil ei aufert realiter, sic qui praedicat aliquid de Deo, non ponit aliquid in esse faciens compositionem, sicut nec de ente vero et bono.

Ad secundum dicendum quod ad hoc quod aliquid sit subiectum, non requiritur quod habeat partes et passiones realiter differentes, quia sic de ente non esset scientia, a quo non potest realiter aliquid esse diversum (pars autem differt a toto et passio a subiecto), sed sufficit quod habeat partes et passiones secundum rationem. Unde potest aliqualiter dici quod partes integrales Dei sunt essentia et relatio, subiectivae vero, personae divinae, sed passiones, attributa divina et opera Dei.

1 si (qui[1] *exp* B — et (realiter *exp* L — 2 esse : eo M — bono : b) *vac* M — nec : ut *corr* nec L — 4 partes) habeat *exp* M — 5 pars) *44 vb* M — differt : dicitur *corr sv* differt L — 6 aliqualiter : ad *sv* hoc L — 7 essentia : esse M — passiones) sunt ML — 8 Dei : divina ML.

4. *Le fonti.*

Con l'aiuto dell'indice e degli accenni marginali, abbondanti nel codice B, e di tutte le altre suggestioni ritrovate negli altri codici, cercheremo di togliere dall'anonimato i vari QUIDAM, ai quali Pietro attribuisce opinioni particolari; nello stesso tempo, per via di confronti tenteremo di rintracciare, fin dove ci sarà possibile, le fonti immediate alle quali Pietro ha attinto per redigere la sua compilazione.

a) *Pietro e Durando.*

Diciamo anzitutto quello che Pietro deve a Durando.

Abbiamo già accennato alla constatazione di P. T. Stella,[132] e cioè che la redazione di Durando, utilizzata da Pietro, non si identifica con quella che il Koch chiama prima redazione (rappresentata, per il primo libro, dai mss. E, D — noi la diremo redazione *Da*), ma è molto vicina alla redazione rappresentata, sempre per il primo libro, dall'edizione e dal ms. F (redazione che chiameremo *Db*). Ad una conclusione identica siamo giunti pure noi, esaminando la terza questione del Prologo: Pietro utilizza una redazione molto vicina ma non identica a *Db*, la quale varia notevolmente dalla redazione *Da*.

La questione sul soggetto della teologia è trattata da Durando, nella redazione *Db*, alla quinta questione (nella redazione *Da* alla seconda). Seguendo i numeri, nei quali la questione è suddivisa nell'edizione (Prol. q. 5, f. 8 vb ss.), diremo quali Pietro ha copiato interamente:

nn. 6, 7, 8 - Durando tratta qui il problema del soggetto di una scienza. Le due redazioni *Da* e *Db* sono identiche. Pietro copia integralmente la trattazione: cfr. p. 267, 2 - p. 268, 4.

nn. 9, 10, 11 - Durando tratta del soggetto della teologia, intesa secondo la sua prima accezione, cioè come *habitus* assensivo del contenuto della scrittura, e dice che soggetto della teologia così intesa non è Dio, ma l'atto umano salutare o meritorio. Nella redazione *Da* non esiste questa trattazione: Durando passa subito a trattare

[132] Cfr. sopra p. 235.

del soggetto della teologia intesa nel secondo senso: « *Et primo secundum secundam acceptionem theologiae, dimissa prima acceptione, quia non intendimus quaerere de subiecto fidei...* » (*E, f. 34 vb; D, f. 3 ra*). Nella redazione *Db* la tesi viene dimostrata con due *rationes* (nn. 9, 10) e alcune *auctoritates* (n. 11). In Pietro da Palude troviamo alla lettera le due *rationes:* p. 271, 5 - p. 272, 28. Non esiste però una trattazione a parte della *auctoritates:* alcune di queste vengono inserite nelle *rationes*. Qui abbiamo la prima prova che la redazione di Durando, utilizzata da Pietro, non è la redazione *Da* e neppure quella *Db,* sebbene più vicina a questa seconda che alla prima.

n. 12 - Qui Durando risponde ad un'obiezione: « *Contra haec autem quae dicta sunt potest sic obici: theologia, praedicto modo accepta, et fides sunt idem, ut supra probatum fuit;* [133] *sed opus meritorium non est obiectum vel subiectum fidei; ergo nec theologiae praedicto modo acceptae. Minor probatur, quia articuli, qui sunt principaliter crediti, non sunt de opere meritorio sed de Deo. Et dicendum est ad hoc quod fides potest accipi...* ». Tutto questo non si trova nella redazione *Da.* L'obiezione si trova in Pietro: p. 273, 9-12. Quindi la redazione *Db* è posteriore a Pietro e potrebbe essere di fatto la terza redazione di Durando.[134]

n. 13 - Durando tratta del soggetto della teologia intesa nel secondo senso, cioè come *habitus* defensivo ed esplicativo del contenuto della scrittura, e dice che è Dio. Su questo punto le due redazioni *Da* e *Db* sono identiche. Pietro ha copiato tutto questo alla lettera: p. 274, 25 - p. 275, 11. Però aggiunge: « *Sed contra hoc arguitur ab* EIS *sic... Et ad hoc respondent...* » (p. 275, 12 - p. 276, 10). Tutto questo sembra evidentemente di Durando, non si trova però nella redazione *Da,* nè in quella *Db.* Dunque vien proprio da pensare che Pietro avesse tra mano proprio quel *primum scriptum* di Durando, a cui questi allude nell'epilogo della redazione definitiva della sua opera: « *Scripta* [Ed. *Scripturam*] *super quattuor Sententiarum libros iuvenis inchoavi, sed senex complevi, siquidem quod in primis dictaveram et scripseram, fuit a* QUIBUSDAM *curiosis mihi subreptum, antequam fuisset per me sufficienter correctum; propter quod hoc opus solum, quod per omnes libros incipit: Est Deus in coelo revelans etc. tamquam per me editum et correctum approbo* » (Ediz. f. 423 rb). Questo *primum scriptum* sarebbe più vicino alla redazione *Db* (la definitiva) che alla redazione *Da,* la quale si può considerare come una *reportatio* della *Lectura.* Quando Durando, già anziano, lo ha corretto, ha espunto varie cose, che si trovano invece ancora nella redazione di Pietro. Una noticina marginale del codice B (f. 9 vb: *solutio per dur*[andum]) attribuisce a Durando un testo, che non si trova nè in *Da,* nè in *Db:* cfr. pagina 278, 12-25.

n. 14, 15 - Durando qui si chiede se Dio sia soggetto della teologia intesa nel secondo senso, *sub ratione absoluta* oppure *sub ratione determinata.* E pone anzitutto la posizione di coloro che sostengono la prima tesi, esponendo due *rationes* in suo favore. Queste si trovano in Erveo e in Giacomo di Metz. La stessa mano del copista del cod. F (*f. 6 vb*) ha scritto in margine il nome di Erveo.[135] Qui le

[133] Si riferisce alla prima quest. del Prologo (Ediz., f. 2 va, n. 9). Questo breve tratto si trova identico nelle due redazioni *Da* e *Db.*

[134] Per essere sicuri che si tratti veramente della redazione definitiva e non di un testo composito (cosa possibile), si dovrebbe confrontarla con il ms. PARIS, *Nat. Lat. 15.874-7,* che è l'esemplare lasciato per testamento da Durando alla Sorbona.

[135] Per essere veramente sicuri che si tratti di Erveo e non di Giacomo di Metz, si deve prima risolvere il problema dell'anteriorità o posteriorità di quest'ultimo nei riguardi di Durando. Si veda a questo proposito: KOCH J., *Jakob von Metz, O.P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano, O.P.,* in « Archiv. d'Hist. doctrin. et Litt. du M. A. », 4 (1929), 169 ss. e la tesi opposta di MARTIN M., *La controverse sur le péché originel...,* p. 185 ss.

due redazioni *Da* e *Db* sono identiche. Pietro copia alla lettera tutto quanto: cfr. p. 287, 34 - p. 288, 19.

nn. 16, 17, 18 - Durando espone quindi la sua posizione nella quale sostiene che Dio è soggetto della teologia *sub ratione determinata,* che è quella di *salvatore.* La redazione *Da* è fondamentalmente identica a *Db* per i nn. 16, 17: possiede solo una piccola aggiunta rispetto a *Db,* la quale si trova anche in Pietro: p. 280, 24-26 *Et quia... negativam.* Pietro poi copia alla lettera il contenuto dei nn. 16, 17: p. 280, 12 - p. 281, 10. Facciamo notare che anche nel n. 13 la redazione *Da* ha un breve tratto in più rispetto a *Db,* e anche questa volta il tratto si trova anche in Pietro: p. 275, 6-9 *Et hoc... procedit.* Potrebbe essere un *omh* di *Db;* tuttavia la cosa può anche spiegarsi nel senso che il *primum scriptum* di Durando, che Pietro utilizza, sia anteriore e alla base delle due redazioni *Da* e *Db.* Per quanto riguarda il n. 18, la redazione *Da* non lo ha a questo punto ma molto dopo (cfr. E, f. 35 va; D, f. 3 vb). Pietro invece lo copia interamente secondo l'ordine esistente in *Db:* p. 281, 10-25.

nn. 19, 20 - Durando dopo di aver esposto la sua posizione risponde agli argomenti della tesi precedente. La redazione *Da* è fondamentalmente identica a *Db,* ad eccezione di qualche leggera variante ed inversione. Pietro copia alla lettera tutto, seguendo ora le varianti di *Da,* ora quella di *Db,* ora concordando con nessuna delle due: p. 288, 20 - p. 289, 23.

n. 21 - Durando espone finalmente quale sia il soggetto della teologia, intesa nel terzo senso, cioè come *habitus* deduttivo dalla scrittura: nei casi di deduzioni veramente speculative, è Dio. Egli però non crede che esistano tali deduzioni nella teologia, ma solo deduzioni che riguardano l'ordine pratico: in questo caso il soggetto è l'atto meritorio. Le due redazioni sono identiche. Pietro copia il tutto alla lettera: p. 278, 28 - p. 279, 18.
A questo punto però la redazione *Da* inserisce quanto segue (E, f. 35 vb; D. f. 3 vb): « *Et ideo dicendum quod actus humanus ordinabilis in beatitudinem est subiectum in theologia sic accepta. Quod sic patet: Illud est subiectum...* ». Ora questa *ratio* corrisponde a quella contenuta nel n. 9 della redazione *Db,* a proposito del soggetto della teologia nel primo senso. Questo ci dice che Durando nella lettura, quindi a scuola, non si è sentito di esporre la sua teoria rivoluzionaria circa il soggetto della teologia, intesa nel primo senso (che poi si identifica ultimamente con il contenuto della scrittura e della fede), come invece ha fatto poi nella terza redazione, quando ormai si sentiva al sicuro, dicendo chiaramente che il soggetto della scrittura non è Dio, ma l'atto umano ordinabile alla beatitudine soprannaturale. Esaurito quest'argomento, la redazione *Da* inserisce la *ratio,* che in *Db* si trova al n. 18, con queste parole: « *Ex hoc patet quod in fide articulorum, sicut supra dictum est, Deus est subiectum sub ratione salvatoris. Quod patet secundo sic, quia sub illa ratione...* » (segue la *ratio* identica a quella del n. 18).

nn. 22-27 - Durando risponde alle obiezioni dell'opponendo (nn. 1-8). Le due redazioni variano: *Db* è più ampia di *Da.* Il materiale, così com'è nelle due redazioni, non è stato utilizzato da Pietro se si eccettua il breve tratto: p. 291, 31 ss., esistente identico nelle due redazioni (Ed. n. 23), che ha degli elementi comuni con Pietro.

Come si vede dall'analisi che abbiamo fatto, dei 27 numeri che costituiscono la questione sul soggetto della teologia di Durando (redazione *Db*), Pietro ne ha copiati alla lettera più della metà. Inoltre Pietro possiede tratti che sembrano certamente di Durando e tuttavia non si ritrovano nè in *Da* nè in *Db.* Sorge

allora spontaneo il sospetto che Pietro debba a Durando molto di più di quanto possiamo controllare noi. Una parola definitiva si potrà dire solo quando si riuscirà a trovare quel *primum scriptum nondum sufficienter correctum* di Durando, che Pietro ha potuto utilizzare.

Anche per quanto riguarda il primo articolo della quinta questione, del quale abbiamo pubblicato il testo,[136] Pietro dipende da Durando secondo una redazione che differisce verbalmente dalle redazioni *Da* e *Db* (identiche tra loro su questo punto) e sembra più primitiva. In quest'articolo Pietro espone anzitutto l'opinione di Durando sulle tre accezioni che può assumere la teologia, per cui essa si frammenta in tre *habitus* distinti: p. 254, 4 - p. 255, 13. È questo il passo in cui la dipendenza da Durando è controllabile. Dopo elenca nove obiezioni, che vengono fatte contro questa triplice divisione; spiega quindi in quale senso la divisione durandiana possa sostenersi; e finalmente risponde alle obiezioni riferite. Non è improbabile che Pietro abbia trovato nel *primum scriptum* di Durando una parte almeno di questo materiale; abbiamo anche trovato qualche indizio in questo senso, ci manca però una prova apodittica, per cui preferiamo limitarci ad esprimere unicamente un sospetto.

b) *Pietro e Giovanni di Napoli.*

Mentre per Durando abbiamo delle prove assolutamente sicure che egli sia stato una delle fonti principali — se non la principale — di Pietro (e non solo della terza questione, ma un po' di tutto il Prologo), questo manca per altri autori. Di uno però esistono fondati motivi per ritenerlo, assieme a Durando, una delle fonti della compilazione di Pietro: questi è Giovanni di Napoli.

Se è valida la cronologia proposta dal Guimarães,[137] Giovanni di Napoli avrebbe cominciato a leggere le *Sentenze,* nella cattedra degli stranieri, nel 1309, quindi un anno prima di Pietro, che iniziava invece la lettura nella cattedra dei Francesi nel 1310, succedendo a Durando. In questo caso Pietro poteva servirsi oltre che del materiale durandiano, anche di quello dell'intelligente baccelliere napoletano, non troppo propenso, a quanto pare,[138] ad accettare le innovazioni durandiane. Ecco quali sono gli indizi sui quali si fonda la nostra supposizione.

Nel primo articolo della quinta questione, dedicato allo studio del concetto di Teologia, Pietro, dopo di aver presentato l'opinione di Durando, elenca nove obiezioni che si fanno contro di essa *ab aliis* (cfr. p. 255, 15). Il cod. R qualifica costoro come ALIQUI MAGISTRI: « *Primo videbitur quid intelligatur nomine theologiae. Ubi sciendum quod frater* DURANDUS, *prima sua quaestione Primi Sententiarum dicit quod theologia potest sumi tripliciter. Et patet ibi. Secundum:* ALIQUI MAGISTRI *contra primum membrum eius divisionis sic arguunt...* ». Prospero di Reggio Emilia invece, nella compilazione fatta sul Prologo, dopo di aver esposto la teoria durandiana sulla tripartizione della teologia, cita otto obiezioni, nell'ordine in cui si trovano in Pietro, e le attribuisce, con una noticina margi-

[136] Cfr. sopra, p. 254-264.
[137] Cfr. sopra p. 233.
[138] Si veda quanto dice il KOCH, *Durandus...*, I, p. 313 s.

nale scritta di sua mano, a Giovanni di Napoli. Abbiam visto che Prospero conosce il Prologo di Pietro da Palude [139] ed è molto informato delle opinioni delle scuole parigine di teologia in quegl'anni, quindi l'attribuzione a Giovanni di Napoli è molto significativa e costituisce il primo valido motivo del sospetto, che abbiamo espresso, cioè che Giovanni di Napoli sia una delle fonti di Pietro.

Riportiamo il brano di Prospero (Vaticana *Lat., 1086, f. 29 va*):

« Deinde quaeritur utrum habitus acquisitus ex studio sacrae scripturae sit theologia. Primo [?] Quidam [*mrg:* Magister Durandus de S. Porciano] distinguunt triplicem habitum theologiae: unus quo cognoscuntur ea quae in sacra scriptura tractantur; et hic est fides... Secundus habitus theologiae est quo fides et ea quae in sacra scriptura traduntur, defenduntur et declarantur ex quibusdam principiis nobis [f. 29 vb] notioribus... Tertius habitus, qui dicitur theologia, est ille quo theologus conclusiones sacrae scripturae deducit ex articulis fidei et vocatur fides elicitiva.

Sed contra hanc distinctionem Quidam [*mrg:* Magister Johannes de Neapoli qui dicitur Judeus] arguunt:

Primo contra primum membrum: quod si fides est theologia, tunc puer baptizatus et idiota habebunt theologiam. [cfr. p. 255, 18].

Item, fides est infusa; theologia est acquisita; ergo unum non est aliud. [p. 255, 22].

Item, non habens fidem quando debet habere est infidelis, sed carens theologia non est infidelis; ergo non sunt idem. [p. 255, 25].

Item, probatur quod membra coincidunt et secundum cum primo, et tertium cum primo et secundo. Nam primus habitus continet novum et vetus testamentum; sed novum testamentum declaratur per vetus contra iudeum et e converso contra haereticum; ergo primus habitus est secundus. [p. 255, 30; p. 256, 8].

Item, tot essent theologiae quot essent declarantes theologiam. [p. 256, 4].

Item tertium membrum coincidit cum primo, quia Apostolus resurrectionem nostram concludit ex resurrectione Christi, quae continetur sub fide. [p. 256, 8].

Item, coincidit cum secundo, quia ex uno articulo declaratur et defenditur alius. [pagina 256, 10].

Item multae conclusiones deducuntur ex principiis geometriae, et tamen non distinguitur geometria principiorum et conclusionum. [p. 256, 14].

Respondeo ad quaestionem... ».

Quest'elenco di otto obiezioni (manca la 5ª: p. 255, 35), la cui corrispondenza con quello di Pietro è notevole, non si trova nè nella *Quaestiones Disputatae* di Giovanni di Napoli, nè nella questione prima del suo sesto quodlibeto: [140] in quest'ultima Giovanni tratta delle tre teologie di Durando e le critica, ma non secondo questo schema preciso. Non resta allora che pensare che queste obiezioni si trovassero nel non ancora scoperto *Commento alle Sentenze* di Giovanni di Napoli, dal quale Pietro le avrebbe desunte. Evidentemente è una supposizione quella che facciamo, tuttavia ci pare non priva di fondamento. Certo sappiamo che esistono anche altri elenchi di obiezioni contro le tre teologie di Durando, contemporanei a Pietro, e precisamente le due obiezioni che si trovano nella *Defensio doctrinae divi Thomae* di Erveo,[141] il gruppo di obie-

[139] Cfr. sopra, p. 299.

[140] Per il quodlibeto si può vedere: Leclercq J., *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, in « Rech. de Théol. Anc. et Méd. », 11 (1939), p. 367 s.

[141] Cfr. ms. *Vat. Lat.*, 817 (V), f. 13 rb; ms. M, f. 9 rb. Dei rapporti tra la *Defensio* e Durando diremo dopo: p. 303, nota 160 s.

zioni, che si trovano nella questione sull'unità della teologia, aggiunta alla *Defensio,* questione che il Krebs attribuisce ugualmente ad Erveo.[142]

Tuttavia queste obiezioni, pur avendo una somiglianza contenutistica notevole con quelle di Pietro (soprattutto le obiezioni della questione aggiunta alla *Defensio*), non le ricoprono tutte. Inoltre è molto improbabile che Pietro abbia conosciuta la *Defensio* e le questioni ad essa aggiunte, quando scriveva il suo *Commento,* come diremo fra poco. Infine Bernardo Lombardi, stando a quanto ci dice il Koch in proposito,[143] difendendo la dottrina di Durando delle tre teologie, prende di mira le obiezioni di Erveo e di Giovanni di Napoli contro di essa. Quindi la supposizione che abbiamo fatta non ci sembra priva di fondamento.

[142] KREBS E., *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik...*, p. 108, nota 1. Ecco il testo di queste obiezioni: ms. V, f. 76 va: «... Omnis habens theologiam est theologus... sed non omnis habens fidem est theologus. Ergo fides non est theologia quaecumque... Minor... patet, scilicet quod non omnis habens fidem est theologus, alioquin puer statim baptizatus esset theologus, quod numquam auditum est usque ad tempora ista nec a sancto nec a doctore quocumque... [cfr. p. 255, 17].

Ista theologia quam tu ponis, aut est habitus acquisitus aut est habitus infusus: si dicitur quod infusus, tunc nihil ad propositum, quia theologia de qua [f. 76 vb] loquimur, est habitus qui acquiritur a scolaribus in theologia per studium; si est acquisitus ergo non est habitus fidei, quia ille est infusus... [cfr. p. 255, 22].

Contra primum scilicet quod dicunt istum habitum [scilicet quo fides et ea quae sunt in sacra scriptura defenduntur et declarantur] esse distinctum a prima theologia et a tertia, quae est deductiva, arguo sic: et primo quod non distinguitur contra primum per talem rationem, quia scilicet secundum EOS ista theologia est defensiva articuli vel aliorum contentorum in sacra scriptura. Sed prima theologia est huiusmodi. Ergo ista non distinguitur a prima. Maior patet ex dictis EORUM. Probatio minoris. Nam ille habitus est defensivus articuli per quem probatur articulus contra negantem ipsum; sed per theologiam primam... aliqui articuli probantur contra negantes ipsos, sicut patet de articulo providentiae in psalmo et de articulo resurrectionis, secunda ad Corinthios. Ergo etc. [cfr. p. 255, 30].

Quantum ad tertium dictum, videlicet quod notitia habitualis sacrae scripturae est alia a theologia deductiva, teneo esse falsum, quia theologia deductiva dicitur illa quae ex aliquo articulo concludit aliquid implicite contentum in articulo... Sed in sacra scriptura talis deductio invenitur. Ergo notitia habitualis contentorum in sacra scriptura non debet dici simpliciter esse alia a theologia deductiva. Maior patet ex ratione nominis, scilicet quid est theologia deductiva. Minor etiam patet ex multis locis sacrae scripturae... [segue l'esempio del salmo, non quello della resurrezione, cfr. p. 256, 8].

Quantum ad secundum, videlicet quod non differat a theologia deductiva, hoc probo sic, quia secundum EOS illa theologia est ad defendendum et declarandum articulum [f. 77 ra]. Secundum Eos expresse deductio theologiae deductivae ordinatur ad declarandum articulum, sive ad dandum intellectum eius, et ad dandum modum quo possit sustineri et per consequens ad suscipiendum ipsum articulum. Ergo ad idem omnino ordinatur theologia deductiva, quae est tertia, et theologia quae est secunda...» [cfr. p. 256, 10].

[143] KOCH J., *Durandus...*, I, p. 222, nota 8. Non ci fu possibile avere tra le mani il manoscritto di Lipsia (Univ. Bibl. 542), che contiene il *Commento* di Bernardo Lombardi; quello di Napoli (Bibl. Naz. VII, G, 98), che abbiamo visto, non contiene la questione VI del Prologo (*utrum fides et theologia sit idem habitus*), dove si trovano le obiezioni di Giovanni di Napoli e di Erveo.

Facciamo notare che Durando nella redazione *Da*, che è una *reportatio* della sua lettura, dopo di aver esposto la sua teoria delle tre teologie, non cita alcuna obiezione contro di essa. Invece nella redazione *Db* sono riportate le seguenti obiezioni: due contro la teologia intesa nel primo senso e una contro la teologia intesa nel secondo senso (Ed., f. 2 vb, nn. 12-14). La prima e la terza sono quelle che Erveo ha nella *Defensio* (cfr. nota 141); la seconda si trova tra quelle della questione aggiunta alla *Defensio*. Da tutto questo sembra che Durando, tra le molte obiezioni che gli furono fatte, tenga conto solo di quelle di Erveo. Questo tuttavia non infirma la nostra supposizione, ma pone solo dei problemi circa la datazione della *Defensio*, ai quali accenneremo tra poco.

Qualche altro indizio di una probabile dipendenza di Pietro da Giovanni di Napoli, si ha nella terza questione, che abbiamo pubblicato.

Il primo articolo di essa è dedicato allo studio del *subiectum* di una scienza. Consta di tre parti: nella prima Pietro tenta di determinare la differenza tra *subiectum* e *materia;* nella seconda studia la differenza tra *subiectum* ed *obiectum;* finalmente nella terza tenta una definizione appropriata del *subiectum* di una scienza. Recensisce qui tre opinioni.

La prima è attribuita da una noticina marginale del codice B (*f. 7 vb*) ad Egidio Romano (l'indice invece non fa alcun nome). Confrontandola però con quanto Egidio scrive sull'argomento, si ha l'impressione che la parentela tra le due esposizioni sia solo superficiale, a causa di assonanze verbali, per cui sembra che l'indicazione in questione sia errata.[144]

Invece troviamo questa prima opinione sostenuta da Giovanni di Napoli nelle *Quaestiones disputatae:* la corrispondenza in qualche punto è quasi letterale con quanto dice Pietro (p. 269, 2-11). Crediamo opportuno riportare il brano in questione per facilitare il confronto.

Quaest. Disputatae, quaest. 20, ed. Gravina, p. 175 a-175 b.

« ... sciendum est quod, quamvis secundum rem, ut iam dictum est, subiectum scientiae sit intellectus possibilis, tamen secundum nostrum modum intelligendi, est res intellecta. Quod apparet dupliciter. Quia ex actibus transeuntibus in exteriorem materiam tamquam ex nobis magis notis, oportet quod intelligamus actiones manentes in agente tamquam minus notas nobis. Res autem ad quam terminatur actio transiens est actionis subiectum... Ergo et res intellecta secundum quod huiusmodi, cum ad ipsam secundum quod huiusmodi, secundum nostrum modum intelligendi, actus intelligendi intelligatur terminari, poterit dici, secundum nostrum modum intelligendi, subiectum actus praedicti et per consequens habitus. Secundo: hoc apparet ex modo significandi, qui sequitur modum intelligendi. Sicut enim dicimus aerem illuminatum et acquam calefactam passive, sic et rem intellectam. Aër autem et acqua calefacta sunt subiectum illuminationis et calefactionis... Ergo et res intellecta. Sicut ergo in naturalibus dicitur subiectum quod includit aliquam formam, secundum quam actui accidentali subicitur, sic et in scientia illud dicitur subiectum scientiae, quod includit aliquam rationem formalem, secundum quam subicitur considerationi scientiae secundum nostrum modum intelligendi. Et sicut in naturalibus dicitur materia illud quod nullam formam includit, propter quod si debeat subici accidenti, oportet quod prius informetur forma secundum quam subiectum subicitur accidenti, sic et materia scientiae debet dici illud quod nullam formalem rationem includit secundum quam, secundum nostrum modum intelligendi, possit subici considerationi scientiae, sed oportet quod aliqualiter comprehendatur sub formali ratione subiecti scientiae ad hoc ad quod subiciatur considerationi scientiae ».

Questo secondo indizio, come altri trovati in altre questioni del Prologo, ci spinge a credere che Pietro abbia tra le mani qualcosa di Giovanni di Napoli, che, alla data in cui scrive Pietro, non può essere altro che il *Commento alle Sentenze*.

Sorge tuttavia un problema: Giovanni di Napoli è per Pietro da Palude

[144] Prospero da Reggio Emilia, agostiniano come Egidio, nel sunto che fa del Prologo di Pietro da Palude, usa questa espressione (*ms. Z, f. 274 vb*): « Alii dicunt quod E[gidius] dicit quod dicitur materia ut subicitur rationi... ». La cosa ci pare significativa. Questo inoltre farebbe pensare che Prospero copii da un codice, che potrebbe essere B o uno della famiglia di B.

una fonte immediata oppure solo mediata, cioè Pietro conosce Giovanni di Napoli direttamente o solo attraverso quanto trova nel *primum scriptum* di Durando?

Allo stato attuale delle conoscenze il problema resta ancora senza risposta, anche se sembra molto probabile la prima alternativa.

c) *Le altre opinioni recensite nella terza questione.*

Combattendo le teorie durandiane sul soggetto della teologia, Pietro non poteva ignorare quelle di Egidio Romano, Oesa, per la stretta parentela che univa le due opinioni. La cosa è messa in rilievo anche dall'indice.

Pietro espone e critica l'opinione di Egidio Romano circa la distinzione del *subiectum* dalla *materia;* [145] il modo con cui Egidio concepisce il *subiectum* di una scienza; [146] la tesi egidiana che soggetto della teologia è Dio, non *sub ratione absoluta,* ma *sub ratione determinata, scilicet Glorificatoris;* [147] e finalmente sembrano provenire dall'ambiente egidiano le nove obiezioni, che Pietro si pone e risolve al termine della questione.[148] Se si paragona però la dottrina di Egidio nella recensione e critica di Pietro, con quelle di altri autori contemporanei,[149] si è obbligati a concludere che Pietro non dipende da questi; inoltre la recensione dell'opinione di Egidio, quale si trova in Pietro, è piuttosto sommaria e poco aderente al testo egidiano. Conoscendo la tecnica compilatoria di Pietro, si può pensare che Egidio non sia la fonte diretta, ma che tutto questo materiale sia stato desunto da altri. Non possiamo dire però da chi. Durando nelle due redazioni *Da* e *Db* non recensisce l'opinione di Egidio (potrebbe averlo fatto nel *primum scriptum* [150] però); qualche critica di Pietro alla concezione egidiana trova dei corrispettivi contenutistici in Erveo e Giovanni di Napoli.[151]

Un altro autore, delle cui opinioni si occupa Pietro, è il domenicano *Giovanni di Lichtenberg*. Nel terzo articolo, dedicato allo studio della *ratio formalis* del soggetto della teologia, Pietro, dopo di aver esposto e discusso la posizione di Durando e di Egidio riunite sotto un'unica etichetta, recensisce una seconda opinione,[152] che il codice B (*f. 10 va*) con una noticina marginale attribuisce a *Jo* [annes] *Theu* [tonicus]. Ora l'opinione corrisponde a quella

[145] Cfr. sopra, p. 265, nota 1.

[146] *Ib.*, p. 269, nota 2.

[147] *Ib.*, p. 282, nota 2.

[148] *Ib.*, p. 289, nota 1.

[149] Recensisce l'opinione di Egidio, Erveo nella *Defensio*, ms. V, f. 18 va; M, f. 13 va; Giovanni di Napoli, *Quaest. Disp.*, Ed., p. 173 b s.; Gerardo di Bologna, ediz. De Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne...*, p. 323 s.

[150] Potrebbero considerarsi tracce di una recensione e critica, in seguito eliminate, dei cenni che si trovano nella seconda obiezione dell'opponendo e nella risposta relativa (cfr. *Ed.*, n. 23), identiche nelle due redazioni *Da* e *Db*, tanto più che proprio qui esiste un breve tratto in comune con Pietro, come abbiamo già detto sopra (p. 296).

[151] Per Erveo si veda: *Defensio*, V, f. 18 vb; M, f. 13 rb: qui Erveo svolge ampiamente quanto dice Pietro nel testo da noi pubblicato, p. 266, 5: *Quod vero probant...*

Invece il primo e secondo argomento di Pietro: p. 265, 31 ss., hanno l'equivalente in Giovanni di Napoli, *Quaest. Disput.*, q. 20, p. 174 b: Praeterea secundo... Praeterea tertio...

[152] Cfr. sopra p. 283, 4 ss.

espressa da Giovanni di Lichtenberg nelle sue *Quaestiones Disputatae* contenute nel ms. Vatic. Lat. 859 (Va):

f. 159 ra: « *Utrum Deus sit subiectum in theologia...* [f. 159 vb] Unde dicendum quod Deus est subiectum istius scientiae sub ratione credibilis et per haec duo differt ab omnibus aliis. Per primum ab omnibus scientiis humanis, quia nulla de Deo est ut de subiecto, neque metaphysica, quae est de ente. Per secundum differt a scientia beatorum, qui non credunt eum sed vident... ».[153]

Nel testo che segue, Giovanni cerca di far risalire a San Tommaso questa opinione. Si spiegherebbe allora tutto il tentativo fatto da Pietro poco dopo di esporre il vero senso della dottrina tomista sulla *ratio formalis* del soggetto della Teologia, tentando di concordare tra di loro il *Commento* di San Tommaso e la *Summa*.[154]

Gli argomenti a sostegno della tesi tomista che Dio è soggetto della teologia *sub ratione absoluta deitatis,* che noi ritroviamo nei *Commenti alle Sentenze* di Giacomo di Metz e di Erveo, non sono stati desunti direttamente da questi, ma attraverso l'intermediario di Durando, come abbiamo già detto.[155] Ora questo fatto, che rivela un metodo di lavoro, pone una grossa ipoteca su quelle opinioni, che Pietro recensisce senza desumerle alla lettera dalle opere dei loro autori, e rende legittimo il sospetto che tali recensioni (e forse anche le relative critiche) potessero trovarsi in quelle altre opere, dalle quali Pietro copia abbondantemente e abitualmente, come ad es. il *primum scriptum* di Durando, opere delle quali noi attualmente non disponiamo, per non essere state ancora rintracciate.

d) *Pietro da Palude e la « Defensio » di Erveo.*

Forse meraviglierà il fatto che nella nostra indagine sulle fonti della terza questione del Prologo di Pietro da Palude abbiamo parlato ben poco, e solo incidentalmente, della *Defensio doctrinae D. Thomae* di Erveo. Chi conosce infatti il ricco materiale che essa racchiude su tutti i maggiori problemi di metodologia teologica (e a questo scopo sono già sufficienti gli estratti pubblicati dal

[153] Su Giovanni di Lichtenberg si vedano: LANDGRAF A., *Johannes Picardi de Lichtenberg und seine Questiones Disputatae,* in « Zeitschr. f. kath. Theol. », 1922, p. 510 ss. e GRABMANN M., *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre...,* p. 362 ss. Di lui sappiamo che ha ottenuto la licenza il 3 novembre 1310 ed è divenuto *magister actu regens* (cfr. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres...,* I, 67) proprio nel periodo, in cui Pietro iniziava il suo insegnamento. Non crediamo che il Joannes Theutonicus della noticina marginale del cod. B si possa identificare con *Giovanni di Sterngasse,* il cui *Commento* si trova nei codici *Vatic. Lat. 1092* e *Vat. Lat. 1114* (cfr. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben,* I, p. 392, München, 1926; ID., *Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre...,* p. 348 ss.), come abbiamo potuto constatare, controllando i due codici.

[154] Cfr. sopra p. 285, 32 ss. e p. 285, 24. Si veda a questo proposito: GAUTHIER R. A., *Les « Articuli in quibus Frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis »,* in « Rech. de Théol. Anc. et Méd. », 19 (1952), p. 271-326. Il primo articolo riguarda proprio il problema affrontato da Pietro, dell'accordo cioè tra la *Summa* e lo *Scriptum* sul problema del soggetto della Teologia: cfr. *ib.,* p. 300: « *In I libro, dist. I, q. 4, in pede, quod ens divinum cognoscibile per inspirationem est subiectum in theologia. In prima parte Summae, q. I, a. 7, in pede, dicit quod Deus est subiectum* ».

[155] Cfr. sopra, p. 295.

Krebs [156] nel 1912), e inoltre è al corrente delle datazioni proposte dal Koch (prima del 1307 o al più tardi nel 1307) o dal Krebs (tra il 1307 e il 1312), data questa che è stata poi confermata e precisata dallo Stella (dopo il 1307, probabilmente prima della elezione di Erveo a Provinciale nel settembre del 1309),[157] è portato a pensare di trovare nella *Defensio* di Erveo una delle fonti principali di Pietro.

È quanto appunto abbiamo pensato inizialmente anche noi; ma la lettura diretta di essa ci ha convinti del contrario. Si trovano sì corrispondenze di argomenti, di opinioni, su punti però che Erveo ha anche trattato nel *Commento alle Sentenze,* o nei suoi tre quodlibeti, secondo schemi analoghi, anche se meno ampi di quelli della *Defensio;* non si può però provare una dipendenza diretta. Dobbiamo allora pensare che la *Defensio* sia stata scritta dopo che Pietro aveva già ultimato la compilazione del suo primo libro? oppure supporre, a causa della sua incompiutezza [158] e della sua limitatissima diffusione, che, pur essendo stata composta prima del *Commento* di Pietro, sia rimasta inedita e quindi sconosciuta fino alla morte di Erveo? Crediamo che questa seconda ipotesi sia più probabile. Infatti, nonostante il parere contrario del Koch,[159] sembra che Erveo nella *Defensio* recensisca e critichi l'opinione durandiana delle tre teologie.[160] Tant'è vero che Durando, rispondendo nella redazione *Db* del suo *Commento* alle critiche mosse a questa tripartizione della teologia, si riferisce esplicitamente ad una delle critiche fatte da Erveo nella *Defensio*.[161] Se Durando nella reda-

[156] KREBS E., *Theologie und Wissenschaft...*, p. 1* ss.

[157] Rimandiamo allo Stella per le citazioni e una breve sintesi dello *status* della questione: cfr. *A proposito di Pietro da Palude...*, p. 260.

[158] STELLA P. T., *ibid.*, p. 262.

[159] KOCH J., *Durandus...*, I, p. 270. Il Koch però ha a disposizione solo gli estratti del Krebs.

[160] Ecco il testo completo della *Defensio* di Erveo (V, f. 13 rb; M, f. 9 rb): « Ad istam quaestionem [*cioè*, utrum theologia dicat habitum differentem realiter ab habitu fidei] respondent QUIDAM per distinctionem AUGUSTINI quod est triplex theologia: quaedam est quae est notitia eorum quae ponuntur in canone. Et ista, ut dicunt, non distinguitur realiter a fide. Alia est theologia, quae est habitus quo aliquis scit ex articulis fidei sive ex his quae sunt scripta in sacra scriptura alia concludere, quae in istis simpliciter continentur. Et ista, ut dicunt, minus proprie dicitur theologia, saltem distincta realiter a prima, quia non videtur esse nisi explicatio articulorum fidei, *ut tactum est in opposito*. Tertio modo dicitur theologia habitus quidam adinventus, quo ex naturalibus cognitis scit aliquis deducere aliqua probabilia vel persuasiva ad defensionem fidei et ostendere ipsam esse probabilem ». L'argomento a cui allude Erveo (*ut tactum est in opposito*) è il seguente (V, f. 13 ra; M, f. 9 vb): « Praeterea, si theologia distingueretur a fide, distingueretur ab ea sicut habitus conclusionis ab habitu principiorum. Sed illo modo theologia non potest distingui a fide. Ergo etc. Probatio minoris: quia ille habitus ad quem [V, f. 13 rb] pertinet explicare principium non videtur idem esse quod concludere aliquid ex principio. Sed theologia non facit nisi explicare articulos fidei, qui se habent ut prima principia in theologia. Ergo etc. ».

[161] Erveo muove due critiche alla posizione di Durando. Eccole (V, f. 13 rb; M, f. 9 rb): « Ista autem positio videtur mihi deficere in duobus. *Primo*, quia in multis locis sacrae scripturae non solum accipiuntur illa quae ibi dicuntur ut revelata a Deo [M, f. 9 va], sed etiam ex eis alia concluduntur, *vel concludendo unum articulum ex alio articulo, sicut facit Apostolus ubi concludit resurrectionem generalem ex resurrectione Christi, vel concludendo ex aliquo articulo aliquod impossibile contentum in fide, sicut fit frequenter in epistolis et in libris sapientialibus* et in historialibus. Sed proprie habitus fidei ut distinguitur contra theologiam, est habitus quo aliquis credit aliquibus revelatis a Deo non deductis ex aliis; ergo non solum fides, sed etiam theologia pertinet ad ea quae traduntur in sacra scriptura, quia in sacra scriptura non solum traduntur illa quae simpliciter revelantur, sed etiam illa quae ex revelatis deducuntur. *Secundum* est, in quo praedicta deficit positio, quia iste habitus persua-

zione definitiva del suo *Commento* si cura soprattutto delle obiezioni mossegli da Erveo nella *Defensio,* sembrerebbe evidente che la recensione della *triplex theologia,* ivi contenuta, riguardi proprio Durando. Non si deve pensare però che per questo l'Erveo delle *Defensio* conosca, come Pietro, il *primum scriptum* di Durando; tale cosa anzi si deve escludere da passi espliciti delle *Defensio* a proposito del soggetto della teologia.[162]

Inoltre (e in questo il Koch ha ragione) la *Defensio* di Erveo non si presenta affatto come uno scritto antidurandiano, come invece sono le questioni aggiunte ad essa (il cui autore pare lo stesso Erveo), dove si espongono e discutono le tesi di Durando, ricavandole sicuramente dalla redazione *Da* del suo

sivus, quem aliquis ex naturalibus potest acquirere, ponitur ut quaedam theologia distincta a scientia [V, f. 13 va] sacrae scripturae, quia *iste habitus sic se habet ad sacram scripturam* vel ad theologiam proprie dictam *sicut se habet habitus acquisitus per medium dyalecticum circa unumquodque genus scibilium ad scientiam de illis scibilibus,* verbi gratia sic *multa probabilia dicuntur de rebus naturalibus,* quorum habitus se habet ad scientiam naturalem sicut iste habitus, de quo loquuntur, se habet ad theologiam. *Sed non ponunt communiter diversae philosophiae naturales* vel diversae scientiae metaphysicales *nec diversae geometriae.* Ergo a simili non debet poni propter talem habitum persuasivum duplex theologia. Dico ergo quod iste habitus persuasivus est alius habitus a theologia, quae est habitus deductivus crediti ex credito. Sed iste habitus non debet dici theologia proprie dicta, sed est quidam habitus annexus theologiae proprie dictae; sicut etiam *habitus opinativus circa unumquodque genus scibilium est quidam habitus annexus scientiae proprie dictae, quae habetur de illis scibilibus* ». Si confronti ora quanto dice Durando nella redazione *Db* (Ed. Prol. q. 1, f. 2 vb, nn. 12, 14) e si vedrà chiaramente che Durando sta sunteggiando le *rationes* di Erveo nella *Defensio.* Rispondendo poi alla *secunda ratio* di Erveo, ci fa capire che ha proprio di mira questo argomento. Dice infatti (*Ib.*, f. 3 ra, n. 17): « Dicunt enim ALIBI quod opinio non stat cum scientia; hic autem dicunt *habitum opinativum circa unumquodque genus scibilium annexum esse scientiae, quae est de illis scibilibus...* videtur esse contradictio... ». L'espressione: « *dicunt enim alibi...* », si può riferire sia alla posizione assunta da Erveo nel II quodlibeto, quest. 15 (*utrum eadem fides sit in via et in patria,* Ediz. Zimara, Venetiis, 1513, f. 63 rb ss.), che nell'articolo 6° della *Defensio* (*utrum fides stet cum scientia,* ms. V, f. 5 rb ss.), perchè le due esposizioni hanno tra di loro una stretta parentela, talvolta anche verbale.

[162] Per es. i seguenti: *ms. V, f. 18 va:* « Quantum ad primum sciendum quod *omnes concedunt* Deum esse subiectum in theologia sub quacumque ratione hoc sit; et *sic omnes conveniunt in hac positione* » - *f. 57 vb:* « Probatio minoris: quia *secundum omnes* Deus est primum et per se formale obiectum theologiae, vel secundum quod Deus, vel secundum quod Glorificator, vel secundum quod huiusmodi. Sed nihil istorum est operabile a nobis per theologiam... » - *f. 59 va:* « Subiectum sive obiectum formale theologiae (!) scientiae practicae, quae vel totaliter est practica vel principalius practica quam speculativa, est aliquid operabile per ipsam scientiam. Sed obiectum formale theologiae viae non est aliquod operabile per istam scientiam nec per quamcumque aliam. Ergo etc. *Minor patet secundum omnes,* quia sive ponatur Deus esse formale subiectum theologiae sive secundum quamcumque rationem divinam intrinsecam, *certum est quod obiectum formale non est aliquod operabile per theologiam,* nec omnino potest poni aliquod operabile esse primo et per se obiectum theologiae formale, *nisi ponatur quod opus meritorium sit primo et per se obiectum eius formale, quod nullus ponit* ».

Del resto anche nelle questioni aggiunte alla *Defensio* (il cui autore sembra Erveo) non si trova traccia alcuna di una conoscenza del *primum scriptum* di Durando, quale si trova nelle mani di Pietro, ma unicamente della redazione *Da.* Si veda ad esempio: *ms. V, f. 82 rb:* « Quantum ad tertium principale, sciendum quod ILLI qui ponunt tres theologias, obmissa prima quam dicunt esse eandem cum fide, de cuius subiecto vel obiecto formali, ut dicitur, non habet agi hic, accipiendo theologiam secundo modo dictam... » - *f. 82 vb:* « Quantum vero ad subiectum theologiae deductivae dicunt quod subiectum formale talis theologiae est opus meritorium vitae aeternae, sive ordinabile [*f. 83 ra*] in beatitudinem. Supponunt enim quod theologia deductiva non habet locum nisi in practicis theologiae, secundum quod deductum fuit in quaestione praecedente, ponendo dicta eorum... ». Segue poi come nella redazione *Da* l'esposizione unicamente della prima *ratio* (cfr. sopra, p. 296, n. 21).

Commento.[163] Allora come spiegare l'accenno che abbiamo rilevato alla tesi durandiana della triplice teologia? La stretta parentela che la *Defensio* manifesta sia con le *Quaestiones ordinariae de Primo Principio,* disputata da Erveo lungo l'anno 1309,[164] che con il secondo quodlibeto dello stesso Erveo, disputato al più tardi nella Pasqua del 1309,[165] ci inclinano a porre la data di composizione di tale scritto negli anni 1308-1309. Se poi si accetta la data proposta dal Guimarães per la lettura di Durando, cioè il 1308-1310, sotto la reggenza di Erveo, si deve dire che non è improbabile che quest'ultimo si tenesse informato dell'insegnamento del suo baccelliere. L'art. 9 della *Defensio,* dove il maestro recensisce e critica l'opinione delle tre teologie, sarebbe allora l'eco letteraria del manifestarsi dei primi dissensi dottrinali tra i due.

L'essere stata invece la *Defensio* non utilizzata da Pietro, nonostante che fosse anteriore alla sua compilazione e ricchissima di materiale, potrebbe essere spiegato, supponendola inedita, come farebbero pensare la sua incompiutezza e la limitatissima diffusione.

5. *Cenni sul contenuto dottrinale.*

Dallo studio delle fonti della terza questione sul soggetto della Teologia e del primo articolo della quinta sul concetto di Teologia, ci risulta che Pietro da Palude si è servito abbondantemente delle trattazioni rispettive, che si trovavano nel *primum scriptum* di Durando. Oltre a Durando però hanno influito sul suo pensiero, direttamente o indirettamente, secondo le nostre supposizioni, Giovanni di Napoli ed Erveo. Pietro ha accettato, in parte, le tesi innovatrici di Durando sulla concezione della teologia; tuttavia sotto l'influsso delle opposte concezioni di Giovanni di Napoli e di Erveo,[166] ha tentato di correggerle, dando origine ad una concezione eclettica, concordista, il cui valore speculativo è piuttosto modesto. Per questo motivo, come pure per l'eccessiva ampiezza che sta assumendo il presente studio, ci limiteremo a presentare per cenni il contenuto dottrinale delle questioni, che abbiamo pubblicato.

a) *Il triplice « habitus » della Teologia.*

Quando il baccelliere Pietro da Palude cominciò a redigere il suo *Commento alle Sentenze* nel convento di San Giacomo, tra i molti problemi di metodologia teologica, discussi tra baccellieri e maestri di Teologia dell'Università parigina, uno verteva sulla unità della Teologia. Questa era stata negata, alcuni anni

[163] Per la presentazione di tali questioni aggiunte alla *Defensio*, si veda il KREBS, *Theologie und Wissenschaft...*, p. 108 s. e quanto dice il KOCH, *Durandus...*, I, p. 221 s.

[164] STELLA P. T., *A proposito di Pietro da Palude...*, p. 261 s.

[165] *Ib.*, p. 252. Cfr. pure sopra, p. 303, nota 161.

[166] L'opposizione di Erveo e di Giovanni di Napoli a Durando non deve essere intesa nel senso di un'opposizione tra il tomismo rigidamente ortodosso e l'antitomismo, perchè se non ci sono dubbi sul secondo, ne esistono — e di fondati — sul primo. Si veda a questo proposito il più volte citato studio dello STELLA (*A proposito di Pietro da Palude...*, p. 324) e BEUMER J., *Die Kritik des Johannes von Neapel an der Subordinationslehre des hl. Thomas v. A.*, in « Gregorianum », 37 (1956), 261 ss.

prima, da Goffredo di Fontaines,[167] per il motivo che una scienza non può essere nello stesso tempo speculativa e pratica, com'è invece la teologia, la quale perciò dovrà constare di due *habitus* distinti, uno speculativo e uno pratico. La tesi di Goffredo era stata criticata da Bernardo d'Auvergne, nelle sue *Reprobationes contra dicta Godefridi de Fontibus, quibus impugnat Thomam.*[168] La discussione riprese a San Giacomo quando Durando, leggendo le *Sentenze* come baccelliere alla cattedra dei Francesi, propose una concezione nuova della Teologia, che la frammentava in tre *habitus* veramente distinti, il primo dei quali si identificava addirittura con la fede. Non mancarono evidentemente le critiche ad una tale posizione, come ne fa fede appunto l'articolo primo della quinta questione del Prologo di Pietro da Palude, il quale, dopo di aver raccolto diligentemente lo *status* della questione suscitata da Durando, si decise per la tesi di quest'ultimo, non senza però averla fatta prima passare attraverso tutta una serie di distinzioni e precisazioni.

Durando aveva detto chiaramente a scuola, come risulta dalla riportazione della sua lettura, che non si sentiva di accettare il concetto di Teologia comunemente ammesso: « *Tertio modo accipitur theologia communius, nescio si verius, pro habitu eorum quae deducuntur ex articulis fidei et ex dictis sacrae scripturae, sicut conclusiones ex principiis. Et hic modus nunc vertitur communiter in ore loquentium* ».[169]

Alla concezione della Teologia, come scienza deduttiva dagli articoli di fede, egli voleva sostituirne un'altra, più ampia e più completa a suo parere, nella quale la deduzione dal contenuto della rivelazione fosse solo una delle funzioni, e nemmeno la più importante: « ... *oportet videre quid importetur nomine theologiae. Videtur autem quod theologia, secundum suum nomen, accipiatur tripliciter* ».[170] La Teologia dunque può essere definita per Durando secondo tre accezioni diverse.

Il primo senso che può avere il termine teologia è quello di « *habitus* » *conoscitivo del contenuto della Sacra Scrittura.* In un'epoca nella quale l'insegnamento in tutte le facoltà universitarie era a base di *testi,*[171] non è qui certo l'elemento di novità di Durando. Tutti erano d'accordo infatti che, come la filosofia, insegnata nella facoltà delle arti, non era nient'altro che l'*habitus* conoscitivo del contenuto dei libri di Aristotele, così la teologia non poteva essere altro che l'*habitus* conoscitivo del contenuto della Bibbia. Evidentemente con una differenza, ed una differenza assai notevole quanto al valore di verità dei due *textus:* siccome Aristotele potè errare (ed errò di fatto), lo scopo della filosofia non è

[167] Cfr. quodl. XIII, q. 1, Ediz. *Les Philosophes Belges*, t. V, Ed. Hoffmans, p. 175, Louvain, 1932.

[168] Cfr. Stella P. T., *Teologi e Teologia nelle « Reprobationes » di Bernardo d'Auvergne ai quodlibeti di Goffredo di Fontaines*, in « Salesianum », 19 (1957), 211 s.

[169] E, f. 31 ra; D, f. 1 ra. Il passo si trova identico anche nell'edizione (Prol. q. 1, f. 2 va, n. 8) e nel ms. F, f. 3 ra. Pietro da Palude, riproducendo questo brano ha omesso: *communius nescio si verius - hic modus... loquentium.* L'omissione ci pare significativa.

[170] *Ib.*, per i mss. E, D, F; per l'ediz. *ib.*, n. 6.

[171] Si veda a questo proposito: Chenu M.-D., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 3^e éd., Paris, 1957, p. 15 s.

tanto quello di conoscere il suo pensiero, quanto piuttosto quello di conoscere la realtà, servendosi del contenuto dei suoi scritti come di semplice strumento per questo scopo. Completamente diverso invece è il caso della Bibbia: i suoi autori non poterono errare; tutto ciò che dicono è vero; quindi la Teologia, *in senso vero e proprio,* consiste nell'*habitus* conoscitivo del contenuto dei loro scritti. Tutto il problema sta nel determinare la natura e il valore di questa conoscenza: qui appunto cominciano le divergenze.

Comunque un'affermazione come questa di Durando ha un suono molto moderno: farebbe pensare ad un Durando precursore della teologia biblica. Quanto però vien detto subito dopo, sembra fatto apposta per cancellare questa impressione: l'*habitus* conoscitivo del contenuto della scrittura si identifica con la *fede,* perchè è appunto per fede che il cristiano prende possesso della rivelazione divina, che la Bibbia contiene. Quindi la Teologia, nel suo significato primo e fondamentale, non è altro che la fede. Come si vede l'*habitus* conoscitivo della Scrittura, proposto da Durando come teologia nel primo senso, non ha nulla a che fare con la teologia biblica dei moderni.

In compenso però la sua identificazione con la fede costituiva una di quelle novità nell'ambiente domenicano di Parigi, da giustificare certe espressioni di meraviglia che compaiono nelle critiche, fatte contro di essa: « ... *non omnis habens fidem est theologus, alioquin puer statim baptizatus esset theologus, quod numquam auditum est usque ad tempora ista, nec a sancto, nec a doctore quocumque* ».[172]

Se questa è la prima e più fondamentale accezione di teologia, ne esiste tuttavia una seconda per Durando: si dice teologia anche l'« *habitus* » *esplicativo e difensivo del contenuto della Scrittura,* partendo dalle verità più accessibili dell'ordine naturale. Le *Sentenze* di Pietro Lombardo e tutta la speculazione agostiniana non sono altro che una *explicatio* ed una *defensio* del contenuto della Scrittura, e, possedendo noi questo contenuto per fede, sono nello stesso tempo una spiegazione e difesa della nostra fede.

Finalmente si dà una terza accezione di teologia, quella che al dire di Durando era comunemente ammessa; secondo questa accezione la Teologia è l'*habitus* deduttivo di nuove verità dagli articoli di fede o dal contenuto della Scrittura: gli articoli di fede e le affermazioni della Scrittura sono come dei princìpi, la Teologia invece l'*habitus* delle conclusioni da essi dedotte. Come abbiamo già detto a Durando quest'accezione non sembrò nè la più importante, nè l'unica; comunque l'accettò, con qualche precisazione.[173]

Quindi per Durando la Teologia è la scienza della fede, o perchè si identifica con essa (come *la scienza della metafisica* è la stessa metafisica), oppure ne è una spiegazione e difesa, o finalmente perchè è una deduzione da essa.

Era naturale che una tale teoria andasse soggetta a critiche. Pietro, come già abbiamo detto precedentemente, ne riporta nove: tre per ciascuna delle teologie

[172] Cfr. sopra, p. 299, nota 142.

[173] Cfr. sopra, p. 256, 10 ss. dove in nota è indicato il passo relativo di Durando, identico in *Da* e in *Db*.

di Durando. Esse tentano fondamentalmente di dimostrare l'impossibilità di una identificazione tra fede e teologia, a causa delle assurde conseguenze che ne derivano (e sono le prime tre), come pure l'inconsistenza della distinzione durandiana tra le tre teologie (e sono le sei restanti). Senza fermarsi ad analizzarle singolarmente, facciamo solo notare che Pietro, non solo non le accetta, ma si sforza di risolverle, tentando addirittura di gettare il ridicolo sulle prime tre: [174] d'altra parte però ammette che l'opinione di Durando ha bisogno di precisazioni e chiarificazioni, fatte le quali, essa resta valida; parla pertanto di un *sanus et verus intellectus opinionis*.

Anzitutto l'identificazione, che Durando ha fatto tra teologia, come *habitus bibliae,* e fede, può avere, per Pietro, un senso accettabile, purchè si distingua nella fede l'*habitus cognitivus* da quello *assensivus,* la *fides explicita* da quella *implicita,* quella *acquisita* da quella *infusa:* maneggiando queste distinzioni Pietro fa passare l'identificazione durandiana.

Il bambino appena battezzato possiede la fede infusa, soprannaturale; questa va concepita come *fides implicita,* cioè come « *habitus* » *puramente assensivo* e per nulla affatto conoscitivo del contenuto della fede. Evidentemente tale fede non si identifica con la Teologia, come *habitus* conoscitivo della Bibbia. Il bambino battezzato però, crescendo e andando a scuola, mediante lo studio del simbolo e del catechismo, passa da una fede infusa implicita ad una fede infusa *esplicita,* ad una fede cioè che, restando sempre quello che era prima, un *habitus* infuso, da puramente assensivo diviene anche conoscitivo del suo contenuto, che è poi quello della Scrittura. E se domani questo ragazzo, divenuto uomo, sarà da tanto, potrà anche studiare Teologia, cioè la Bibbia nella facoltà di teologia: l'*habitus* conoscitivo della Bibbia, che si formerà in lui, non sarà altro che la sua fede infusa nel suo stato di esplicitazione. Se poi disgraziatamente avvenisse che questo teologo diventasse eretico, perderebbe la fede soprannaturale, infusa, come *habitus* assensivo, restandogli però quella acquisita con lo studio, come *habitus* conoscitivo ed assensivo, naturale.

Quindi la Teologia, come *habitus* conoscitivo della Bibbia, si identifica con la fede, esplicita, cioè con la fede come *habitus* conoscitivo, la quale nel teologo cattolico si radica nella fede infusa, identica, come *habitus* assensivo soprannaturale, a quella del semplice fedele: « *...quidquid* THEOLOGUS *cognoscit explicite, simplex fidelis credit implicite; et doctor theologus quidquid et sub quacumque ratione cognoscit de scriptura per theologiam, totum et sub eadem ratione credit per fidem* ».[175]

In secondo luogo Pietro, per liberarsi dalle altre obiezioni contro la divisione durandiana, ricorre ad altre distinzioni sia riguardo agli « *habitus* » *difensivo-esplicativi* di una scienza sia riguardo agli « *habitus* » *elicitivi*. Nell'interno stesso di una scienza si possono trovare dei processi argomentativo-esplicativi, atti a

[174] Cfr. sopra, p. 262, 8 ss. Come già abbiamo detto, non si è sicuri che queste critiche siano proprio di Pietro; d'altra parte non abbiamo dati sufficienti per attribuirle con sicurezza ad altri.

[175] Cfr. sopra, p. 285, 15 ss.; cfr. pure p. 263, 1 ss.

chiarire o difendere quei princìpi, sui quali si regge la scienza medesima, sia che tali processi rientrino nell'ambito della scienza, sia che esulino da essa.

Quindi tutte le difese ed esplicazioni che si trovano nella scrittura, fatte sia mediante argomenti scritturistici, sia mediante argomenti profani, per il fatto stesso di trovarsi nella Scrittura, fanno parte di essa, non dànno origine ad un nuovo *habitus* conoscitivo. Così anche tutti quegli scritti dei Padri, di carattere edificante od apologetico, costruiti però interamente con materiale biblico, non sono altro che la Bibbia sotto un'altra veste, quindi fanno parte della Teologia intesa nel primo senso, cioè come *habitus bibliae*. La stessa cosa deve dirsi di quei processi deduttivi, mediante i quali nell'ambito di una stessa scienza, si possono ricavare conclusioni ulteriori non ancora esplicitate. L'*habitus elicitivus,* con cui si esplicitano questi contenuti, si identifica totalmente con quello della scienza, sul contenuto della quale esso si applica. Pertanto lo sviluppo graduale della rivelazione per cui la Bibbia si costituì pezzo a pezzo e tutte le deduzioni che si trovano in essa non dànno origine a nuovi *habitus,* ma si identificano con l'*habitus cognitivus Bibliae,* o Teologia nel primo senso.

Però possono esistere dei processi esplicativo-difensivi di una data scienza, i quali, pur differendo da essa nella loro struttura argomentativa, tuttavia sono stati escogitati proprio in funzione della difesa ed esplicazione di tale scienza. In questo caso l'*habitus* esplicativo-difensivo differisce realmente da quello della scienza difesa ed esplicata; tuttavia, siccome *motus denominatur a termino,* l'identità di intenti nei due *habitus,* rende possibile una denominazione comune, tenendo presente però che all'*habitus* esplicativo-difensivo il nome della scienza difesa spetta solo per analogia di attribuzione. Così il *De Civitate Dei* o la *Summa contra Gentiles,* che si servono nella loro costruzione di processi argomentativi estranei alla Scrittura, non possono far parte dell'*habitus* conoscitivo di essa, cioè della Teologia, intesa nel primo senso; tuttavia, essendo essi intrinsecamente destinati alla difesa e alla chiarificazione della Scrittura (o della fede, che è lo stesso) meritano ancora il nome di libri teologici e fanno parte della Teologia intesa nel secondo senso. Una cosa analoga può essere detta per quei processi deduttivi, coi quali si ottengono conclusioni nuove, non contenute implicitamente in una data scienza, purchè riguardino lo stesso soggetto di questa. Anche qui l'*habitus* elicitivo differisce realmente da quello della scienza, però è ordinato intrinsecamente ad essa, e ne ha lo stesso soggetto, quindi ne partecipa il nome per analogia di attribuzione. Applicando questo caso alla Scrittura, ecco sorgere la Teologia elicitiva, come *habitus* distinto dalle altre due.

A proposito della Teologia elicitiva Pietro fa capire chiaramente che non condivide l'opinione di Durando, secondo la quale non esistono vere ed autentiche deduzioni dalla Scrittura di tipo speculativo. Per Pietro invece sono possibili ed esistono tali deduzioni e non solo quelle di ordine pratico. Conseguentemente si dà una vera distinzione tra Teologia difensivo-esplicativa e quella elicitiva. Quest'ultima poi ha una sua dignità scientifica. L'opera teologica ideale però, ci dice Pietro, è quella nella quale le argomentazioni scritturistiche e non scritturistiche di qualunque tipo (esplicative, difensive, elicitive) si intrecciano in

stretta unità, attorno a quello che è lo stesso soggetto della Bibbia: esempio cospicuo di tale opera teologica è il *Liber sententiarum, qui tradit disputative, illud quod biblia narrative.*[176]

Riepilogando possiamo dire che Pietro, per quanto riguarda la concezione della Teologia, accetta fondamentalmente quella di Durando con qualche precisazione e ritocco.

Sia per Pietro che per Durando la Teologia *in senso proprio* è l'*habitus* conoscitivo del contenuto della Bibbia, *habitus* che si identifica con la *fede esplicita,* la quale può fondarsi sulla fede infusa. In senso derivato invece meritano ugualmente il nome di Teologia sia l'*habitus* esplicativo-difensivo della Scrittura (anche se costruito con processi argomentativi estranei a quelli della Scrittura, purchè ad essa formalmente ordinati), sia l'*habitus* deduttivo od elicitivo di conclusioni dal contenuto della Scrittura, purchè abbia lo stesso soggetto di questa. Per Pietro questi due ultimi *habitus* sono veramente distinti tra di loro e dal primo; per Durando sono sì distinti, però non appare tanto chiaro fin dove arrivi la distinzione tra la Teologia intesa nel primo senso e quella intesa nel terzo. Comunque per Durando la Teologia non è più unitaria: lo dice esplicitamente nella redazione *Db,* dedicando a questo problema una questione apposita: la quarta.[177] Per Pietro invece lo Teologia mantiene ancora la sua unità, come ci dice esplicitamente nella questione prima,[178] criticando la posizione contraria di Goffredo di Fontaines. Vien da chiedersi: accettando nella quinta questione la posizione di Durando sulla distinzione delle tre teologie, non si accorgeva Pietro che stava minando alla base la sua tesi sull'unità, stabilita nella prima questione? Quale potrebbe essere ancora l'elemento che unifica intrinsecamente questi tre *habitus,* che egli ha così accuratamente distinti? Sembra che Pietro creda di salvarsi dalla contraddizione anzitutto con la sua teoria degli *habitus* aggiunti funzionalmente a quello che è l'*habitus* centrale della Teologia: quello conoscitivo della Scrittura. Mentre solo questo merita propriamente il nome di Teologia, agli altri (difensivo-esplicativo ed elicitivo) lo si dà per analogia di attribuzione, per la loro funzione intrinseca di servizio nei riguardi del primo. Inoltre, mantenendo l'unità del soggetto nei tre *habitus,* come vedremo dicendo della terza questione, cosa invece che Durando ha negato compromettendo irrimediabilmente l'unità della Teologia. Si avrebbe così un'unica scienza, formata di più *habitus,* realmente diversi, unificati dal fine e dal soggetto.

Ci domandiamo: San Tommaso, di cui Pietro è considerato come difensore, si ritroverebbe a suo agio in questa dottrina?

b) *Il « subiectum » della Teologia.*

Pietro ha dedicato a questo problema la questione più lunga del suo Prologo, risolvendolo in coerenza con la concezione della Teologia, che egli aveva derivato da Durando e che noi abbiamo appena esposto. Qui però Pietro non si

[176] Cfr. sopra, p. 260, 25 s.

[177] *In I Sent.*, Prol., q. IV: *de unitate scientiae,* Ed. f. 8 rb.

[178] Cfr. B, f. 3 vb; L, f. 3 rb; M, f. 32 vb; P, p. 8 b.

sente più di seguire tutte le innovazioni dell'ardito domenicano; il loro antitomismo era troppo palese e le prescrizioni del capitolo generale di Saragoza (1309) in favore di un insegnamento secondo la dottrina tomista,[179] erano troppo vicine, perchè un baccelliere potesse pensare di non tenerne conto.

La trattazione del tema che ci interessa è preceduta da una lunga introduzione chiarificatrice dei termini: *materia, soggetto, oggetto* di una scienza. Pietro non ha alcuna difficoltà ad accettare a questo riguardo le idee di Durando, rifiutando invece altre posizioni (quella di Egidio Romano e di Giovanni di Napoli) ed eludendo le critiche che altri avevano mosse a Durando. Noi non seguiremo minutamente lo sviluppo di questa discussione, senza tuttavia ritenerla inutile, come invece sembra la pensasse Prospero di Reggio Emilia, che dopo di averla sunteggiata, scrisse melanconicamente: « *Litigium vocis!* ».[180] Ne daremo solo sinteticamente le conclusioni.

Per *materia* di una scienza Pietro intende quello che noi diciamo l'*oggetto* materiale. Intendendo poi *scienza* nel senso stretto di *habitus conclusionis demonstratae,* Pietro, al seguito di Durando, chiama *subiectum* della scienza *id de quo scitur,* e invece *obiectum* di essa, la *conclusio quae scitur,* cioè, come spiega, il soggetto di una scienza è alcunchè di logicamente incomplesso (quindi un termine e non una proposizione), che nella scienza però è considerato *primo et principaliter,* mentre tutto il resto è considerato in rapporto ad esso, ed è tale da esigere che di esso qualcosa sia predicato *denominative,* cioè *ad modum accidentis.* Quindi è veramente *id de quo scitur,* o secondo un'altra espressione analoga il soggetto della conclusione principale, dimostrata dalla scienza. L'oggetto invece è tutto il contenuto della scienza, cioè la *conclusio demonstrata,* che include il *subiectum* e la *passio,* che di esso viene predicata *denominative.*[181]

Nel *subiectum* poi si può considerare la formalità (*ratio formalis*) secondo cui esso è il punto di arrivo di ogni predicazione e quindi il centro di tutta la scienza: tale formalità è quello che noi diciamo l'*oggetto formale* della scienza.

Applicando tutto questo alla Teologia, abbiamo che voler stabilire il suo *subiectum* significa cercare qual è quella realtà che in essa è considerata *primo et principaliter,* mentre tutto il resto è trattato solo in funzione di essa; e inoltre secondo quale formalità tale realtà si può dire soggetto della Teologia. Siccome però la Teologia si suddivide in tre *habitus* distinti, questi problemi si pongono per ciascuno di essi.

Durando nel *primum scriptum,* che Pietro utilizza abbondantemente, ha sostenuto che la Teologia, intesa come *habitus* conoscitivo della Scrittura (e quindi come fede esplicita), ha come suo soggetto, non Iddio — come tutti hanno sempre sostenuto — ma l'*atto umano, in quanto ordinabile alla beatitudine soprannaturale,* che è quanto dire l'atto meritorio della vita eterna.[182] E ciò perchè il fine principale di tutta la rivelazione, e quindi della Scrittura, è la nostra sal-

[179] Reichert B. M., *Acta Capitulorum Generalium Ord. Fr. Praedic., II. Monumenta Ord. Fr. Praed. Historica, IV,* Romae, 1899, p. 38.

[180] Cfr. cod. *Vatic. Lat. 1086,* f. 274 vb.

[181] Cfr. sopra, p. 267, 2 ss. e p. 268, 24 ss.

[182] Cfr. sopra, p. 271, 5 ss.

vezza soprannaturale, realizzabile mediante gli atti meritori della vita eterna. Basta sfogliare, dice Durando, la Scrittura, per trovare che, dal principio del Genesi fino alla fine dell'Apocalisse, tutto ciò che vi si dice ha come centro l'atto con cui l'uomo opera la sua salvezza soprannaturale. Anche la rivelazione dei misteri più profondi, come quelli dell'Incarnazione e della Trinità, non ci è stata fatta certo per accrescere le nostre conoscenze intellettuali, quanto piuttosto perchè ci facessimo dei meriti, credendoli.

L'opposizione di Pietro a Durando su questo punto è netta e precisa. Concede che il fine della rivelazione sia la nostra salvezza; questo però resta estrinseco al contenuto della rivelazione, in quanto tale, che può essere (come lo è effettivamente, almeno in parte) speculativo. Inoltre anche nella parte pratica della Scrittura Pietro dimostra come Dio e non l'atto umano è il vero soggetto. Tuttavia di queste critiche Durando, nella stesura definitiva della sua opera non tenne conto alcuno. Rispose invece ad un'altra critica di Pietro, che, per essere *ad hominem,* non era tuttavia men valida. Pietro infatti ha notato come Durando identifichi la Teologia, intesa nel primo senso, come *habitus* conoscitivo della Scrittura, con la fede. Ora la fede, a detta di tutti, essendo virtù teologale, ha come suo oggetto formale Iddio. Ma allora come si può dire che soggetto della Teologia intesa nel primo senso sia l'atto meritorio della vita eterna? Come si può vedere dalla risposta, Durando ha dovuto faticare non poco per togliersi d'imbarazzo.[183]

La Teologia intesa nel secondo senso, cioè come *habitus* esplicativo-difensivo della Scrittura, anche per Durando, ha come soggetto Iddio. Le conclusioni principali infatti, a cui essa arriva, sono gli articoli di fede, i quali hanno come soggetto o Iddio in se stesso o Iddio in quanto Incarnato. D'altra parte sappiamo che il soggetto di una scienza è il soggetto della conclusione principale in essa dedotta. Quindi si deve concludere che soggetto della teologia difensiva è Dio. A parte la conclusione, l'argomentazione e i presupposti logici che ad essa sottostanno, si prestavano a critiche, che non mancarono, come appare dalla recensione che ce ne offre Pietro,[184] il quale d'altra parte non sembra neppure condividerle tutte, per il fatto che accetta non solo la conclusione di Durando, ma anche la sua argomentazione principale.

Finalmente per quanto riguarda la Teologia, intesa nel terzo senso come *habitus* deduttivo dagli articoli di fede e dal contenuto della Scrittura, Durando manifesta tutta la sua sfiducia nel valore speculativo, che comunemente veniva attribuito a tali deduzioni (come del resto abbiamo già avuto occasione di dire, spiegando il suo concètto di Teologia). Durando è convinto che dagli articoli di fede non si possa dedurre nulla di speculativamente nuovo; queste deduzioni non si riducono ad altro in fondo che a delle ulteriori esplicazioni degli articoli di fede. Tuttavia non esclude la possibilità di tali deduzioni in modo assoluto. Nel caso che ve ne fossero, soggetto della Teologia così intesa sarebbe evidentemente

[183] Cfr. sopra, p. 273, 9 e la nota relativa; p. 295, n. 12.

[184] Cfr. sopra, p. 274, 25 ss.; p. 278, 4 ss.

Iddio come per la Teologia esplicativo-defensiva. Dalla Scrittura invece si possono fare molte deduzioni pratiche, in funzione cioè degli atti salvifici, meritori della vita eterna. In questo caso il soggetto della Teologia elicitiva non è più Iddio, ma l'atto umano meritorio, come per la Scrittura.[185]

La critica di Pietro, coerentemente a quanto aveva già fatto prima,[186] tende anzitutto a dimostrare la possibilità di deduzioni aventi vero valore speculativo dagli articoli di fede. Distingue poi due tipi di processi deduttivi: quelli che sono in funzione dello stesso soggetto della Scrittura, che è Dio, e quelli che sono in funzione di soggetti di altre scienze; i primi avranno Dio come soggetto, i secondi avranno lo stesso soggetto della scienza, in servizio della quale sono stati escogitati.

Fin qui tutto il problema del soggetto della Teologia è stato trattato da Pietro quasi esclusivamente attraverso un dialogo con la concezione, in parte opposta, di Durando. Venendo ora a trattare della formalità secondo cui Dio è soggetto nella Teologia, nella sua triplice accezione, il dialogo si allarga ed entrano in scena altri interlocutori.

Prima che Durando manifestasse le sue opinioni sul soggetto della Teologia, Egidio Romano, nel *Commento alle Sentenze,* aveva già sostenuta un'opinione assai discussa, cioè che Dio era sì soggetto della Teologia, ma non *sub ratione absoluta Deitatis,* sibbene *sub ratione glorificatoris vel restauratoris.* Durando, in coerenza col suo pensiero, si porrà sulla linea di Egidio, sostituirà soltanto la *ratio glorificatoris* egidiana con la *ratio salvatoris:* Dio perciò, per Durando, sarà soggetto della Teologia, intesa nel secondo senso, sotto l'aspetto di salvatore, proprio perchè soggetto della Teologia intesa nel primo senso è l'atto salutare.

Pietro non recensisce le due opinioni nel loro ordine cronologico, ma partendo da quella di Durando, che è la più immediata, e facendo di quella di Egidio solo quasi una variante della prima. La critica fondamentale, che Pietro fa a tutte e due (critica che si ritrova in Erveo e in Giacomo di Metz), consiste nel porre in luce l'inadeguatezza ad adempiere l'ufficio di soggetto della Teologia di qualunque *ratio determinata deitatis,* sia essa quella di glorificatore o redentore o salvatore. Tutte queste formalità hanno la loro radice nella *ratio deitatis,* della quale si predicano *ad modum passionum.*[187] Accanto a questa critica, che è come il motivo dominante di tutta la trattazione, se ne ritrovano altre, peculiari alle posizioni di Durando o di Egidio, nelle quali la complessità degli aspetti, sotto cui è trattato il problema, è veramente notevole.

Oltre la posizione di Durando e di Egidio, Pietro trova, nell'ambiente stesso domenicano, un'opinione, che all'inesattezza aggiunge il difetto di richiamarsi indebitamente a San Tommaso: è l'opinione che noi abbiamo ritrovato presso Giovanni di Lichtenberg.[188] Secondo quest'opinione, Dio sarebbe soggetto della Teologia *sub ratione credibilis vel revelabilis.* Per comprendere la critica che Pietro rivolge a questa opinione, occorre che seguiamo il suo pensiero nello svi-

[185] Cfr. sopra, p. 278, 28 ss.
[186] Cfr. sopra, p. 309 s.
[187] Cfr. sopra, p. 282, 16 ss.; p. 288, 1 ss.
[188] Cfr. sopra, p. 283, 4 ss.

luppo della sua posizione. Qual è per Pietro la formalità secondo la quale Dio è soggetto della Teologia, intesa nelle sue tre accezioni distinte?

Per quanto riguarda la Teologia nel primo senso, occorre distinguere. Se si vuol sapere qual è il soggetto della Scrittura nel suo contenuto oggettivo, allora si deve dire che questo è Dio *sub ratione Deitatis*. Infatti l'aspetto formale, per cui qualcosa si dice soggetto di una scienza, non può avere un'estensione minore di quella dei soggetti delle singole sue parti. Ora è certo che di alcune parti della Scrittura Dio è soggetto *sub ratione absoluta,* per es. delle virtù teologali, che sono parti del contenuto della Scrittura. Quindi la conclusione è ovvia. Se si ricerca invece la *ratio formalis* del soggetto della Teologia, come *habitus bibliae,* cioè nel suo aspetto soggettivo, allora si deve dire che è l'*ens divinum revelabile* o se si vuole, Dio, in quanto credibile; e questo allo scopo di distinguere la nostra Teologia da quella di Dio e dei beati. Dio infatti è soggetto nella Teologia dei *viatores* secondo quella stessa formalità secondo la quale è oggetto della fede soprannaturale, che nel teologo è l'*habitus* infuso assensivo di tutte quelle verità di cui la Teologia è invece *habitus* conoscitivo, perchè tutto ciò che il teologo conosce esplicitamente, il semplice fedele lo crede implicitamente; inoltre il teologo stesso crede tutto ciò che sa per mezzo della Teologia.[189] Ora Dio è soggetto della fede secondo la *ratio non visi,* che è quanto dire in quanto credibile. Quindi secondo la stessa *ratio* è oggetto della *Teologia* come *habitus bibliae,* cioè *ex parte scientis.*

E questa è appunto, secondo Pietro, la posizione di San Tommaso.[190] Non esiste pertanto opposizione tra il *Commento alle Sentenze* e la *Somma Teologica,* perchè in un caso si parla della *ratio ex parte scientis,* nell'altro invece si parla della *ratio ex parte scibilis*. L'errore di Giovanni di Lictenberg consistette nel porre le formalità credibile e rivelabile da parte del contenuto stesso della Scrittura, mentre queste riguardavano solo l'aspetto soggettivo del possesso di essa da parte del viatore.

Nello stabilire la formalità, secondo la quale Dio è soggetto della Teologia esplicativo-difensiva ed elicitiva, Pietro presenta due opinioni probabili; aderisce però alla seconda perchè più conforme alle premesse poste nella definizione della Teologia. Secondo quest'opinione la formalità del soggetto della conclusione principale di una scienza (che è poi il soggetto della scienza medesima), non è condizionata dalle premesse. Quindi purchè la conclusione riguardi Iddio *sub ratione absoluta Deitatis,* qualunque sia il *medium* probativo usato nelle premesse, la Teologia esplicativo-difensiva e quella elicitiva avranno sempre Dio come soggetto, e Dio nella sua formalità assoluta, cioè in quanto Dio.

Riepilogando il pensiero di Pietro sul soggetto della Teologia, possiamo fissare, a modo di conclusione, i seguenti punti:

1) Cercare il soggetto della Teologia significa chiedersi tre cose: qual è la realtà che in essa è considerata per se stessa e anzitutto; qual è la realtà alla

[189] Cfr. sopra, p. 308.

[190] Cfr. sopra, p. 285, 32 ss.

quale si riferisce tutto ciò che è contenuto nella Scrittura e tutto ciò che viene dimostrato nella Teologia esplicativo-difensiva e in quella elicitiva; e finalmente qual è la realtà della quale si può predicare qualcosa *ad modum accidentis, saltem secundum rationem*.[191]

2) Il soggetto così inteso nella Teologia, secondo i tre sensi che essa può assumere, è sempre Iddio, in quanto tale, secondo la formalità assoluta della sua divinità.

3) Però per quanto riguarda la Teologia intesa nel primo senso, va notato che, pur essendo Iddio, in quanto tale, il soggetto del suo contenuto oggettivo, il *lumen sub quo* il teologo viatore lo conosce, è tuttavia quello della fede.

4) È notevole in tutta la questione sul soggetto della Teologia lo sforzo di Pietro da Palude per restare fedele alla dottrina di San Tommaso; e come questo tentativo abbia un esito più soddisfacente di quello fatto a proposito del concetto di Teologia.

[191] Cfr. sopra, p. 294, 5 ss.

Sommario Allo scopo di presentare l'edizione critica della quest. III e dell'art. I della quest. V del Prologo del *Commento alle Sentenze* di Pietro da Palude, si dà notizia anzitutto della tradizione manoscritta e delle edizioni dei quattro libri di detto *Commento,* si discutono le diverse posizioni circa la sua datazione, concludendo in favore della data: 1310-1313. Dallo studio delle fonti delle questioni sopraddette risulta che una delle principali, se non la principale, è il *Commento* di Durando, non però secondo la redazione rappresentata dai mss. *Paris, Nat. Lat. 14454 e 12330,* ma secondo una redazione assai vicina a quella edita. Altra fonte sembra essere Giovanni di Napoli. Quanto al contenuto dottrinale si rileva il tentativo di Pietro da Palude di restare fedele al tomismo, sia sul problema dell'unità della teologia che su quello del suo soggetto, pur accettando la teoria durandiana dei tre *habitus* teologici. [G. G.].

Sommaire Le but de l'auteur est de présenter l'édition critique de la quest. III et de l'art. I de la quest. V du Prologue au *Commentaire des Sentences* de Pierre de la Palu. A cet effet, il fait connaître surtout les traditions manuscrites et les éditions des quatre livres du dit *Commentaire*. Discutant les diverses positions concernant sa date, il conclut en faveur de 1310-1313. De l'étude des sources des questions susdites, il résulte qu'une des principales, sinon la principale, est le *Commentaire* de Durand, non toutefois selon la rédaction représentée par les mss. *Paris, Nat. Lat 14454 et 12330,* mais selon une rédaction très proche de celle éditée. Une autre source semble être Jean de Naples. Quant au contenu doctrinal, on relève la tentative de Pierre de la Palu de rester fidèle au thomisme, tant sur le problème de l'unité de la théologie que sur celui de son sujet, tout en acceptant la théorie de Durand des trois *habitus* théologiques. [G. G.].

Sumario Con el fin de presentar la edición crítica de la q. III y de la q. V, art. I del Prólogo al *Comentario de las Sentencias* de Pedro de la Palude se da en primer lugar noticia de la tradición manuscrita y de las ediciones de los cuatro libros de dicho *Comentario,* se discuten las diversas posiciones acerca de la data en que fué escrito, adoptándose la de 1310-1313. Del estudio de las fuentes de las cuestiones arriba mencionadas se desprende que una de las principales, si no la principal, es el *Comentario* de Durando, pero no según la redacción que presentan los ms. de *París, Nat. Lat. 14454 y 12330,* sino más bien según una redacción muy cercana a la publicada. Otra fuente parece ser Juan de Nápoles. En cuanto al contenido doctrinal, se hace notar el intento de Pedro de la Palude por permanecer fiel al tomismo, tanto sobre el problema de la unidad de la teología, como sobre el de su sujeto, aunque acepte por otra parte la teoría de Durando de los tres *habitus* teológicos. [G. G.].

Summary In order to present the critical edition of the q. III and q. V, art. I, of the Prologue to the *Commentary on the Sentences* of Pierre de la Palu, notice is given here first of all of the manuscript tradition and of the editions of the four books of the above said *Commentary,* the different positions about the date are discussed and in concluding the date, 1310-1313, is favourably admitted. From the study of the sources of the above mentioned questions it appears to come out that one of the main sources, if not the main one, is the *Commentary* by Durandus, not however according to the edition represented by the mss. *Paris, Nat. Lat. 14454 and 12330,* but according to an edition which is very close to the one published. Another source seems to be John of Naples. As regards the doctrinal contents, the essay by Pierre de la Palu appears to keep loyalty to thomism, with respect both to the problem of the unity of theology and to the one of its subject, although accepting Durandus's theory of the three theological *habitus.* [G. G.].

Summarium Zum Zwecke der kritischen Ausgabe der q. III. und des art. I der q. V des Prologs zum *Sentenzenkommentar* des Petrus von Palude, werden zunächst einige Angaben über die Überlieferung der Handschriften und über die einzelnen Ausgaben der vier Bücher des besprochenen *Kommentars* gegeben. Es werden auch die verschiedenen Auffassungen bezüglich der Datierung aufgezeigt, wobei der Autor auf die Jahre 1310-1313 schließt. Aus dem Quellenstudium der obengenannten *questiones* ergibt sich, daß eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste, der *Kommentar* des Durandus ist, nicht aber wie er von der Ausgabe der Mss. *Paris, Nat. Lat. 14454 und 12330* dargestellt wird, sondern nach einer Ausgabe, die der veröffentlichten sehr nahe sein dürfte. Eine andere Quelle scheint Joh. von Neapel zu sein. Was den Inhalt betrifft wird aufgezeigt, daß Petrus von Palude dem Thomismus treuzubleiben sucht sowohl in Bezug auf das Problem der Einheit der Theologie als auch auf das ihres Subjektes, auch wenn er die Theorie des Durandus bezüglich der drei *habitus theologici* annimmt. [G. G.].

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA FUTURA REFORMA DEL LIBRO V C. I. C.

ROSALIO CASTILLO LARA

SUMMARIUM: Exponitur momentum juris poenalis canonici in universo systemate juridico Ecclesiae. Indicatis deinde argumentis super quibus — iuxta AA. — versari debet futura reformatio Libri V, patefiunt ac crisi subiciuntur tria tendentia hodierni juris poenalis canonici: imprimis auctior in dies numerus poenarum latae-sententiae, quarum prudens ac moderata reductio auspicatur; deinque frequentior ac prope exclusivus usus sic dictae viae administrativae in applicatione et declaratione poenarum, circa quod postulantur normae quibus penitius describatur ambitus et extensio huius modi procedendi; declarantur denique incommoda derivantia ex nimis ampla possibilitate absolvendi censuras, in foro interno, quae absolutio magis opportune reservaretur ad censuras occultas. [R. C. L.].

La reforma del Código de Derecho Canónico, anunciada por S. S. Juan XXIII hace dos años [1] ha suscitado gran expectación y entusiasmo en todos los sectores interesados por el derecho canónico.

Como norma de conducta que es, el derecho vive bajo el signo de la mutabilidad. Si quiere ser regla de vida debe adaptarse a unas concretas circunstancias históricas, a hombres no abstractos sino enraizados en una época, con exigencias y relaciones naturalmente variables. El derecho debe, pues, cambiar, acompañar ese flujo de la vida, si no quiere fosilizarse y morir. El derecho canónico (excluyendo aquellos elementos que por su carácter divino están substraidos a las vicisitudes humanas) no escapa a esta mutabilidad, que no es signo de imperfección, sino natural manifestación de vida; que significa evolución, perfección, progreso. Por ello en los cuarenta y cuatro años de vida del C.I.C. no una vez se ha sentido la necesidad de modificaciones para aclarar al texto de la ley, para completarla, para regular situaciones nuevas. Exigencia que hoy día, con el rápido mudar de instituciones y pueblos, en medio de condiciones de vida diferentes, se hace sentir con más intensidad, a fin de que la Iglesia disponga de instrumentos de acción más adecuados y eficaces.

Hasta ahora ninguna declaración oficial ha precisado en qué consistirá el *aggiornamento* del Código. Si se tratará simplemente de la incorporación de las leyes ya promulgadas, de aclarar el texto legal a base de las respuestas auténticas de la Pont. Com. Int. y de expurgar aquellas disposiciones legales

[1] El 25 de enero de 1959, en la Basílica de S. Pablo extra Muros.

ya abolidas por la autoridad competente, o bien si será una revisión más profunda, no sólo desde un punto de vista estilístico y formal, sino también sustancial, ya sea creando nuevos institutos jurídicos, ya configurando diversamente los ya existentes.

Presumiblemente, antes de trazar criterios y señalar pautas, el Legislador querrá esperar la celebración del Concilio Ecuménico, de cuyos decretos, muchos serán incorporados al Código. Pero mientras el Legislador no se pronuncie, no sabremos con certeza el ámbito, la extensión, el contenido, las características de la esperada reforma.

Mientras tanto, en este compás de espera, queda abierto el campo a las conjeturas, a las hipótesis, a las sugerencias. Es lo que hacen, no sin cierta natural timidez, los artículos que comienzan a aparecer en las revistas de derecho canónico.[2]

I.

Estas notas pretenden, en la misma forma, presentar algunas consideraciones y sugerencias sobre la reforma de una parte del Código: el Libro V, *De delictis et poenis*.

Se suele decir que es una de las partes del Código que necesita de una reforma más radical. Y no faltan voces extremistas que lo quisieran ver desaparecer por completo de la legislación canónica.[3]

Un Código penal canónico, se dice,[4] es algo anacrónico, reliquia de la Edad Media, a cuyas condiciones históricas estaba ligado. Ese cúmulo de suspensiones, entredichos y excomuniones, y hasta de sanciones temporales se justificaba en una época en que predominaba la fuerza, y donde la Iglesia ejercía en lo espiritual y en lo temporal un poder que no conocía más límites que los que ella se trazaba.[5] Hoy día, en cambio, es inconcebible un código penal en una sociedad fundada en el amor, que busca un fin espiritual como es la salvación de las almas.[6] Los valores espirituales que entran en juego en

[2] Alvarez Menendez S., *Reseña Jurídico-Canónica* en « Revista Española de Derecho Canónico » 14 (1959) 127-130; Abbo J., *The Revision of the Code* en « The Jurist » 20 (1960) 371-397; Cabreros de Anta M., *La revisión del Código de Derecho Canónico* en « Ilustración del Clero » 53 (1960) 384-394. Además de los trabajos, aún no publicados, de la VIII Semana Española de Derecho Canónico.

Sobre el derecho penal: Cassola O., *De jure poenali Codicis emendando* en « Apollinaris » 32 (1959) 240-259, inspirado en el interesante estudio de Bride A., *L'évolution du droit pénal depuis le Code* en « L'Année Canonique » II (1953) 303-321.

[3] Como refiere Bride A., *art. cit.*, p. 319.

[4] Más que escritas en revistas, son voces que se oyen frecuentemente, aún en ambientes eclesiásticos.

[5] Refleja lo que escribía Vacandard E., en « Révue du Clergé français », 15 feb. 1907, p. 592. — Véase el genuino pensamiento católico en la refutación de Choupin L., en « Nouvelle Revue Théologique » 40 (1908) 209-228, 42 (1910) 71-84, y en *Valeur des Décisions Doctrinales et Disciplinaires du Saint-Siège*, Paris 1907, p. 222 ss. las decisiones de la Santa Sede que puntualizan los derechos de la Iglesia en el sector coactivo.

[6] Así, por ej., Carnelutti F., *Teoria generale del diritto*, Roma 1940, pp. 74, 172.

el ordenamiento jurídico canónico escapan por su misma naturaleza a la posibilidad de ser exigidos coactivamente,[7] ya que su observancia debería ser espontanea para que fuese meritoria, y por tanto conducente al fin de la Iglesia, la salvación del alma.

Por otra parte, se añade, todo ese complicado aparato penal se presenta perfectamente inútil ante la ignorancia que reina soberana entre los fieles. ¿Quién incurre hoy en una pena canónica? ¿Quién conoce hoy día toda esa serie de sanciones, tanto vindicativas como medicinales? A duras penas, y en forma bastante confusa, los sacerdotes.

Y cuando, en casos raros, esas penas se hacen efectivas vienen quizás a ser contraproducentes, por la reacción desfavorable que suscitan en una sociedad cada vez más corroída por la indiferencia religiosa.

Huelga decir que el Código penal canónico no será nunca suprimido. Ninguna reforma, por audaz y *aggiornata* que sea, acogerá esas voces extremistas, aunque por desgracia no sean tan raras (aún en el sector eclesiástico) como se podría pensar.

Son voces de vieja data, que reproducen, quizás sin saberlo, una antigua enemistad con el derecho penal canónico,[8] que hacen suyas las herejías de moda. No es difícil descubrir en las objeciones citadas la parentela protestante y liberal de que proceden.[9] Es siempre en nombre de la « Iglesia Invisible »,

[7] En la sociedad eclesiástica, se dice, la observancia de la ley no puede desligarse de la actitud interior con que se obedece, por la íntima unión del derecho y la moral. No puede obedecerse *quocumque animo*, sino *bono animo*, a fin de que la observancia escape del pecado y contribuya a la prosecución del fin societario. Véase esta posición en Salazar Abrisquieta J., *Lo jurídico y lo moral en la técnica legislativa* en *Investigación y elaboración del derecho canónico. Trabajos de la V Semana de Derecho Canónico*, Barcelona 1956, p. 118 s. Sobre la posibilidad de esa *amoralidad* aún en el derecho canónico, ver Graneris G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino 1949, p. 133 ss.

[8] Se remonta a los montanistas, novacianos, donatistas, y en la edad media a los cátaros, waldenses, albigenses, etc. Cfr. Choupin L., *op. cit.*

[9] Es la tónica general de los juristas protestantes del siglo XVII y XVIII. Por ej., Richer E. escribe: « *Dominum solam potestatem ministerialem spiritualem vacuam et expertam omni dominatu et potestate absoluta cogendi Ecclesiae sponsae credidisse: ita ut Ecclesiastici formaliter ut ecclesiastici neque per se, neque per alium jus habent cogendi aliquem, ut Ecclesiae mandata impleat. Prima causa est, quia Deus sapientiam, dominatum, potentiam et maiestatem mundi humilitate, patientia, tolerantia, infirmitate, innocentia et vitae puritate confundere inque suum obsequium captivare voluit. Qua ratione demostrat totam Ecclesiae et Religionis Christianae perfectionem et sufficientiam a sola observatione mandatorum Dei, vique interna animi, non a rebus externis et auctoritate temporali peti debere* » (*De potestate Ecclesiae in rebus temporalibus*, Colonia 1691, l. III, p. 160). En el mismo sentido De Dominis M. A.: el fin de la Iglesia es « *totus spiritualis et solis spiritualibus mediis assequendus, quis iam non videt potestatem etiam omnem, qua homines duci ad hunc finem debeant, et iuvari, non posse esse nisi spiritualis* » (*De Republica christiana*, London 1620, p. 3). Más explícitamente aún Boehmer J. H.: « *poenas... scopum spiritualem habere: intendere bonum et salutem animae: homines interne bonos et christianos efficere, et quod coactionis in eo apparet esse magis fraternam, amicam, spiritualem, piamque compulsionem* »... pues « *emendatio ipsius delinquentis per poenas nec obtineri potest, nec ad quasvis poenas veluti capitales quadrat. Coactio neminem emendat intrinsece, sed tantum operatur ne mali affectus, qui intra pectus dominantur, facile erumpant* » (*De genuina poenarum ecclesiasticarum indole*, Halle 1727, pp. 3, 25). Lo que condensaba Sohm R. en su célebre aforismo: « *Das Kirchenrecht ist mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch* » (*Kirchenrecht*, ed. 2, II, Leipzig 1892, p. 1).

de la « Iglesia Carismática », de la « Iglesia de Caridad » que se rechaza más o menos abiertamente lo que tenga sabor de jerarquía, de jurídico, de coacción.

Se olvida, sin embargo, que el poder coactivo es tan necesario a la vida de la Iglesia como el derecho mismo. Negarlo es ignorar burdamente la constitución de la Iglesia como sociedad perfecta, externa, dotada de todos los medios necesarios para la consecución del fin societario.[10] La Iglesia es, sí, Cuerpo Místico, pero es al mismo tiempo, por la misma razón, entidad social, comunidad que necesita de un orden obligatorio que regule su vida exterior comunitaria. Y este orden es precisamente el orden del derecho, necesario para permitir, favorecer, tutelar la obtención del fin supremo y sobrenatural: la *salus animarum*.[11] Este ordenamiento jurídico, a pesar de ser singular e inconfundible con el estatal, es igualmente inconcebible sin normas penales que tutelen la observancia del orden, y repriman sus violaciones. Esto, porque en la comunidad cristiana, por más comunidad de amor que sea, nunca faltarán los hijos rebeldes que no se dobleguen sino con la amenaza de las sanciones penales. Además por la razón más general de que todo derecho para ser tal, ha de ser coactivo. La coactividad no es una simple añadidura que puede existir o no. Es un elemento esencial,[12] o a lo menos una indispensable propiedad concomitante, en íntima conexión con la naturaleza y fin del derecho.[13] Si es derecho, ha de ser coactivo. Y esta coactividad, hay que notarlo, no debe ser entendida en el sentido genérico de la imperatividad intrínseca a la misma norma, de la obligación moral que de por sí engendra toda ley, sino en el sentido de coactividad extrínseca, es decir, de una fuerza proveniente de la misma fuente que crea el derecho, y que exija y tutele su cumplimiento.[14] En otros términos: La ley, para ser tal, ha de ser obligatoria. Se da para que sea observada. Ahora bien, siempre, aún en la hipótesis más optimista, habrá destinatarios de la ley reacios a observarla. Si se quiere, pues, conservar a la ley su carácter de obligatoriedad, debe intervenir la coerción, que no es sino la presión ejercidad sobre la voluntad para inclinarla hacia la observancia de la ley.[15]

Quizás pueda verse en esa « mentalidad » contraria al derecho penal el

[10] Cfr. Alocución de S. S. Pío XII a los profesores y alumnos del Instituto de Derecho Canónico de la Universidad de Viena, 3 junio 1956, *AAS* 48 (1956) 498.

[11] Cfr. Bertrams W., *Die Eigennatur des Kirchenrechts* en « Gregorianum » 28 (1946) 539 ss.; Robleda O., *Fin del derecho en la Iglesia* en « Revista Española de Derecho Canónico » 1 (1947), p. 284 ss.

[12] Ihering R., *Der Zweck im Recht*, I, 320.

[13] En ese sentido Cathrein V., *Filosofía del Derecho*, trad. española, 7ª ed. Madrid 1958, p. 81 ss.

[14] Los Pontífices medioevales justificaban en muchas decretales la imposición de penas canónicas con el siguiente aforismo: Inútil es dar leyes si no hay quien exija su observancia. Cfr. Castillo Lara R., *Coacción Eclesiástica y Sacro Romano Imperio*, Augustae Taurinorum 1956, p. 10 ss.

[15] Cfr. Renard G., *Le droit, la Justice et la Volonté*, cap. VIII: *Le droit et la coercition*; Dabin J., *Teoría general del derecho*, trad. española, Madrid 1955, p. 42 ss.

producto de una exasperación del « humanismo », que da absoluta preponderancia al individuo y a algunos valores humanos por encima de la sociedad. De ahí, por ejemplo, el querer elevar a fin supremo y exclusivo del derecho penal el llamado fin educativo o medicinal, la corrección del delincuente, prescindiéndose absolutamente de instancias de justicia vindicativa, de expiación del delito, de reparación del orden violado.[16] Centrado así todo el derecho alrededor del individuo, considerado, non en sus dimensiones sociales, sino como valor aislado y exclusivo, se llega a proclamar inútil y hasta contrario a la dignidad del hombre, todo aquello que, como el derecho penal, viene en último término, a deprimir algunos valores individuales (espontaneidad, libertad, etc.) sin proporcionar, se dice, para el mismo individuo, la compensación de ventajas superiores. Se urje, en una palabra, aquello de *societates sunt propter homines* y *hominum causa omne jus constitutum est*,[17] olvidándose, por otra parte, que el hombre no existe como solitario, sino como ser social y agrupado. Y que esa condición de social *in actu* impone a su comportamiento ciertas restricciones, que pueden llegar (por ej. en el caso de conducta delictuosa, contraria a las normas del derecho) al sacrificio de ciertos valores esenciales, en bien de los derechos de la sociedad, para defender ese orden social que hace posible no solo la vida de la sociedad, sino también la del individuo dentro de la sociedad.

Como se ve, esos reparos extremistas contra el derecho penal, derivando un concepto erróneo de la Iglesia,[18] lejos de ser atendibles, deben ser combatidos activamente como reflejo de una mentalidad herética, que atenta no solo contra la existencia del derecho canónico y por ende contra el orden social de la Iglesia, sino contra la vida misma de la Iglesia, porque una Iglesia carismática es una Iglesia condenada a muerte.

Suscribo, pues, plenamente la afirmación de A. Bride: « Les " peines " ne sont pas — quoi qu'aient pu en augurer certains prophètes qui eussent souhaité leur disparition du droit de l'Eglise — quelque chose d'*antiquatum* ou d'*absolitum*... ».[19] Sin desconocer lo delicado del uso de penas canónicas en un mundo tan contagiado por la indiferencia religiosa,[20] es un hecho que

[16] Al respecto véanse las acertadas consideraciones de Bettiol G., *Il problema penale*, Palermo 1948, p. 110 ss.

[17] D. 1, 5, 2.

[18] En el fondo está siempre el mismo concepto de la *Ecclesia caritatis* irreconciliablemente opuesta a la *Ecclesia juris et potestatis*, que adoptaron los Donatistas, tomándolo de Tertuliano Montanista, y que con tanto ahinco hacen suyo los protestantes. Cfr. el erudito y profundo estudio de Salaverri J., *El Derecho en el Misterio de la Iglesia* en *Investigación y elaboración del derecho canónico*... cit., p. 4 ss. Concepto por otra parte no ajeno completamente a la mentalidad de ciertos católicos, que consideran demasiado unilateralmente la doctrina del Cuerpo Místico, lo que ya deploraba Pío XII: « *Quapropter funestum etiam eorum errorem dolemus atque improbamus, qui commenticiam Ecclesiam sibi somniant, utpote societatem quandam caritate alitam ac formatam, cui quidem — non sine despicientia — aliam opponunt, quam iuridicam vocant* » (Enc. *Mystici Corporis*, *AAS* 35 [1943] 224).

[19] *Art. cit.*, p. 319.

[20] Cfr. Ganzi H. M., en « Periodica de re morali, canonica, liturgica » 37 (1948), pp. 117 ss.

la defensa de la fe, y el mantenimiento de la disciplina y del orden, exigen a veces la aplicación de esos rigores, que deben por tanto, conservar su puesto insuprimible en la legislación canónica.

II.

Por lo que conozco, hasta ahora pocos han escrito expresamente sobre la reforma del Libro V C.I.C.[21]

En general se presenta como eventual objeto de la reforma: la incorporación al C.I.C. de las leyes penales universales emanadas por la autoridad competente;[22] la corrección de los cánones de acuerdo con las respuestas de la Pont. Com. Int.,[23] y teniendo en cuenta el acuerdo casi unánime logrado por la interpretación privada en algunos casos;[24] el completar algunas lagunas existentes en la actual legislación penal canónica;[25] la depuración técnica de la terminología jurídica;[26] la ordenación de la materia en forma más sistemática; la abrogación de algunas penalidades que podrían considerarse inútiles, anacrónicas, o demasiado rigurosas de acuerdo con la nueva disciplina;[27] la simplificación de la maquinaria penal, para lo cual, simplificar la remisión de las penas, la reservación de las mismas, etc.

En este artículo no entiendo discutir el valor o la oportunidad de esas sugerencias, la mayor parte de las cuales se imponen por sí mismas, sino exponer algunas reflexiones de carácter más general, en vistas de una reforma, si se quiere, más radical.

[21] Cfr. Cassola O., *art. cit.*, y Bride A., *art. cit.*

[22] Por ej.: *Penas latae sententiae:* el Decreto del S. Oficio, 1 julio 1949, sobre el comunismo, *AAS* 41 (1949), p. 334 y *AAS* 42 (1950), p. 601 s.; el Decreto de la S. C. Conc., 22 marzo 1950, sobre el comercio prohibido a los clérigos, *AAS* 42 (1950), p. 330; de la misma S. Congr., 29 junio 1950, sobre institución y provisión de oficios eclesiásticos, *AAS* 42 (1950), p. 601; del S. Oficio, 9 marzo 1951, sobre la ilegítima consagración episcopal, *AAS* 43 (1951), p. 217.

Penas ferendae sententiae: Decreto del S. Oficio, 26 marzo 1942, que prohibe la radiestesia, *AAS* 34 (1942), p. 148; los contenidas en la Instr. de la S. Congr. de Religiosos sobre la clausura, 23 nov. 1950, para la actuación de la Const. *Sponsa Christi*, *AAS* 43 (1951), p. 37.

Agravación o extensión de penas ya existentes: sobre la inducción indirecta en la absolución del cómplice, S. C. S. Oficio, 16 nov. 1934, *AAS* 26 (1934), p. 634; sobre la absolución del Sacerdote que viviendo en matrimonio atentado, no puede separarse de la mujer, *AAS* 28 (1936), p. 242.

[23] Véase en Regatillo E., *Interpretatio et Iurisprudentia Codicis Iuris Canonici*, Santander 1949, a los cánones 2229, 2233, 2252, 2315, 2334, 2341, 2351, etc.

[24] Por ej. sobre las penas *latae sententiae* conminadas por precepto particular, que no deben considerarse *ab homine* (como sostenían algunos) sino *a jure*. Cfr. Creusen J., *Précepte particulier et censure réservée* en *Actes du Congrès de droit canonique*, Paris 1947, p. 218 ss.; sobre la edad de la pubertad de las mujeres en cuanto se refiere a la excusa de las penas *latae sententiae*, cfr. Bride A., *art. cit.*, p. 315.

[25] Por ej. sobre el concurso de delitos, sobre el ámbito de la potestad administrativa, etc. Cfr. Cassola O., *art. cit.*, p. 254.

[26] Véase al respecto Moersdorf Kl., *Die Rechtssprache des C.I.C.*, Paderborn 1937; Ciprotti P., *Observaciones al texto del Codex Iuris Canonici*, trad. española y 2 ed. refundida, Salamanca 1950, pp. 128 ss., y 156 ss.

[27] Por ej. la suspensión del c. 2321 contra los sacerdotes que celebran no en ayunas; la pena contra los clérigos « *violantes cadavera vel sepulcra mortuorum ad furtum vel alium malum finem* », c. 2328; la hipótesis del c. 2352 sobre la coerción a entrar al estado religioso; la *venditio hominis in servitutem* del c. 2354, etc.

El Código de Derecho Canónico señaló, respecto al derecho anterior, un grandísimo progreso, especialmente en la parte de *Delictis et poenis:* porque agrupó bastante orgánicamente normas penales que se encontraban esparcidas en diversos textos legislativos; pero sobre todo porque — inspirándose a veces en el derecho estatal — formuló los principios generales que constituyen la actual dogmática penal canónica. Grandes beneficios ha traído la codificación no sólo en el campo práctico para la certeza del derecho, sino en el científico, permitiendo un estudio más completo del sistema penal canónico. Hoy día, sin embargo, después de casi medio siglo de vigencia, necesita una revisión, un *aggiornamento.*

Hablando de reformas no puede perderse de vista lo que constituye una característica del derecho canónico: su adherencia a la tradición.[28] Ni los institutos jurídicos, y, a menudo, ni las mismas leyes se forman de un golpe en el ordenamiento canónico. Son el fruto de un lento proceso de maduración, donde los años, las escuelas, la experiencia vital van dejando su aporte. Cuando, al fin, nace la norma, se configura el instituto, lleva tras de sí una larga historia. Este apego a la tradición preserva al derecho canónico de improvisaciones, de ese continuo e inmaturo experimentar que se encuentra en otros ordenamientos jurídicos. Pero esa adherencia a la tradición es vital. No está, pues, reñida con el progreso, que significa cambio, adaptación, renovación. Mantenerse, pues, en el justo medio entre la continuidad con la tradición y el progreso que las cambiadas circunstancias reclaman es la regla de oro que preside toda reforma en la legislación canónica.[29]

Sin contravenir esa norma, pienso que la reforma del Libro V no deba limitarse a la incorporación al Código de las leyes « extravagantes » de las respuestas auténticas y a la supresión de alguna que otra pena obsoleta. Sin tocar, naturalmente, los principios generales del derecho penal canónico, que son en buena parte intangibles, en cuanto emanan de la constitución misma de la Iglesia o traducen el derecho natural,[30] pienso que actualmente, con más experiencia y más posibilidad de estudios, se pueda tentar una reforma más sustancial para dar al Libro V más coherencia, más organicidad, depurarlo de elementos heterogéneos, colmar sus lagunas y hacerlo, en una palabra, instrumento más apto, más eficaz y técnicamente más perfecto.

En ese orden de ideas, presentaré tres observaciones de tipo general.[31]

[28] Cfr. Zeiger I. A., *De historia institutorum iuris canonici*, Romae 1947, p. 15 ss.

[29] Cfr. Jombart E., *Tradition et progrès en droit canonique* en *Actes du Congrès de droit canonique*, Paris 1950, pp. 295-304.

[30] Cfr. Alocución de S. S. Pío XII a los Profesores y alumnos del Inst. Iuris Canonici de Viena cit., *AAS* 48 (1956), p. 498.

[31] Está por demás advertir que no pretendo ofrecer un estudio exhaustivo de los puntos del Libro V susceptibles de ser reformados; destaco solo algunas observaciones entre las que se podrían hacer.

Dando una mirada de conjunto al actual derecho penal canónico se puede observar:

1) una prevalencia de las penas *latae sententiae* sobre las penas *ferendae sententiae;*

2) la prevalencia de la via administrativa (*ad modum praecepti*) sobre la via judicial (*per processum*) en la aplicación o declaración de las penas;

3) la prevalencia de la remisión de las penas en el fuero interno sacramental.

III.

Una observación fácil de hacer con solo hojear la Parte III del Libro V: *De poenis in singula delicta*, es la superabundancia de las penas *latae sententiae* en comparación a las relativamente escasas penas *ferendae sententiae*.[32] Esto nos sugiere algunas consideraciones.

La existencia de penas *latae sententiae*, que se incurren *ipso facto commissi delicti* [33] es una peculiaridad de la legislación canónica,[34] porque solo la Iglesia puede, por decirlo así, permitirse el lujo de vincular las conciencias jurídicamente más allá de los límites de lo exterior controlable.[35]

Estas penas, por la *autoaplicación* [36] que llevan consigo, por estar desligadas de trabas y dilaciones procesales, ofrecen a la autoridad eclesiástica un medio eficaz para castigar rápidamente ciertos delitos, sobre todo cuando el escándalo actual o inminente, o la gravedad misma de la violación exigen una pronta reparación.

Una ventaja todavía mayor presentan en la represión de los delitos ocultos. Estos delitos, en efecto, como establece el c. 1933 § 1, no caen bajo el juicio criminal. En la práctica, las más de las veces, tampoco se puede proceder por vía administrativa, por la dificultad de colegir las pruebas, o de que el delito llegue a conocimiento del Superior. Escaparían, pues, casi siempre a la justicia.

[32] Por ej. en el C.I.C. se pueden contar alrededor de 46 excomuniones *latae sententiae* y sólo 5 *ferendae sententiae*. Similar desproporción encuentra Bride A., en las nuevas penas conminadas por leyes generales (*art. cit.*, p. 305).

[33] C. 2217, § 1 n. 2.

[34] Si bien algunos autores, principalmente antes del Código, atribuían también a la autoridad civil la potestad de dar penas *latae sententiae*. Entre ellos Suarez, *De legibus*, l. V, cap. 7, n. 6 y *De Censuris*, disp. III, sect. II, n. 8. El Papa Pío XII da a entender también, que esa clase de penas no es totalmente desconocida al derecho estatal (*La colpa e la pena*, discurso a los Juristas Católicos Italianos, 5 diciembre 1954 y 8 febrero 1955: *Discorsi e Radiomessaggi di S. S. Pio XII*, vol. XVI, 281).

[35] Cfr. Fogliasso E., *Teologia e Diritto Canonico* en « Salesianum » 13 (1951) 401.

[36] El término es impropio, porque no es el delincuente quien se aplica la pena. Es la misma ley, que a más de conminar la pena (función legislativa) contiene en sí misma, ya dictada, la sentencia y la ejecución (función judicial), supuesta la plena realización del delito de parte del delincuente. Pero como no interviene juez ni superior es más gráfico hablar de *autoaplicación*.

Las penas *latae sententiae*, que actúan *ipso facto*, sin necesidad de pruebas, testigos, jueces, etc., permiten, aún en estos casos, la justa vindicta.

Contra estas indiscutibles ventajas militan reales inconvenientes, que derivan igualmente de su misma naturaleza, de esa autoaplicación.

En las penas *latae sententiae*, como dice el nombre, la sentencia está dada con antelación por el mismo legislador. Una sentencia en cierto modo abstracta que no puede considerar sino los límites extremos del hecho delictuoso: o se integra totalmente el tipo jurídico (la *factispecies* penal), con los requisitos de imputabilidad, etc. o no. En el primer caso hay la pena; en el segundo, no.

Pero el hecho delictuoso no se presenta con la simplicidad de un esquema escolástico: es siempre un hecho complejo, concreto, que se realiza en unas circustancias determinadas, que lo penetran y condicionan, que proviene de una voluntad no pura, sino encarnada en un hombre concreto, influido por tendencias, solicitado por pasiones. Hay, en una palabra, una rica gama de elementos que influyen en la acción delictuosa y modifican la culpabilidad, de modo que alrededor de la realización de un mismo tipo legal, pueden presentarse una serie de matices que vayan desde la ausencia de culpa hasta la culpa grave en exceso, por ej. en ciertas circunstancias agravantes, en caso de recidiva, etc. Ahora bien, en las penas *latae sententiae*, faltando el juez es imposible justipreciar esas gradaciones, tener presente todas esas circunstancias influyentes, estimar en fin la concreta entidad del complejo hecho delictuoso.

Por otra parte la incursión y observancia de las penas *latae sententiae* está necesariamente supeditada a la conciencia del delincuente.[37] Ello, si por una parte es una ventaja, se convierte, por otra parte, en desventaja. Bien se sabe cuanto es de variable, misteriosa, compleja la conciencia de cada uno. Algunos, escrupulosos en demasía, verían el delito donde no lo hay; otros, al contrario, lo que es más frecuente, se forman una conciencia falsa, que excusa o justifica, con los más variados pretextos, claras violaciones de la ley penal.[38] Falta, por consiguiente, la « certeza » del derecho, elemento de primer orden en todo sistema penal. Es cierto que la certeza de la pena, necesaria en el fuero externo, se adquiere con la *declaración;*[39] pero ésta se produce en casos muy esporádicos. En la generalidad, es el delincuente quien debe decidir si ha incurrido

[37] « *Poena latae sententiae... delinquentem, qui delicti sibi sit conscius, ipso facto in utroque foro tenet* » (c. 2232, § 1).

[38] Un caso no muy infrecuente lo ofrece la suspensión *a divinis* conminada en el c. 2366 contra los que sin la necesario jurisdicción presumiesen administrar el sacramento de la penitencia. No faltan sacerdotes que apoyados en aquello de « *sacramenta sunt propter homines* », y que la jurisdicción requerida son puras formalidades canónicas (juridismo), oyen tranquilamente las confesiones sin jurisdicción, sin que sientan luego el escrúpulo de haber incurrido en una pena canónica.

[39] C. 2232.

o no en la pena. Y esto, cuando se trata de ciertos casos complicados, es difícil de saberse, aún con la ayuda del confesor.

Ese « subjetivismo » de las penas *latae sententiae*, tan abundantes en la actual legislación, acrecentado por el hecho de que, de ordinario, explican su acción en la esfera de lo oculto, por lo que escapan a todo control, como no sea el de la conciencia individual, hace que su eficacia sea tan restringida, y es, quizás, una de las causas de la enervación de la disciplina eclesiástica.

En cambio, las penas *ferendae sententiae* presentan ventajas no pequeñas, y permiten, con no menor eficacia, asegurar la disciplina.

En primer lugar, quien aplica la pena puede tomar en consideración todas las circunstancias atenuantes o agravantes, y adaptar la pena a la entidad real y concreta del hecho delictuoso, que, como se sabe, no puede nunca juzgarse desvinculado de la persona de la cual procede.

Por otra parte, la pena *ferendae sententiae* mantiene más eficazmente el contacto entre la autoridad y los súbditos: obliga a los Superiores a vigilar sobre la grey, y a los inferiores a estar atentos a las órdenes y directivas de la autoridad, a sus admoniciones y advertencias.

En la práctica, pues, la pena *ferendae sententiae* sirve para segurar de manera eficaz el mantenimiento del buen orden y de la disciplina. No se escapará de ella bajo pretexto de ignorancia, de inadvertencia, de buena fe, o de cualquier otra excusa, porque será aplicada por una « autoridad viva », y no relegada sólo al texto legal donde terminaría por embotarse u olvidarse.[40]

Es verdad, por otra parte, que ante los delitos ocultos las penas *ferendae sententiae* son casi siempre ineficaces; de ahí que haya que recurrir con tanta frecuencia a las *latae sententiae*.

Sin negar la indiscutible utilidad de las penas *latae sententiae* en la represión de los delitos ocultos, creo conveniente hacer notar al respecto lo siguiente: la represión de los delitos ocultos no es tan necesaria al sistema penal canónico como a primera vista podría creerse. Por el hecho que una acción, manteniéndose en la esfera de lo oculto, realice un tipo penal, sancionado en la ley con una pena, no se debe inferir de inmediato la necesidad de castigar penalmente esa acción. En una palabra, la realización *oculta* de una *factispecies* no siempre es penalmente « rilevante ». Y ello por la sencilla razón de que la finalidad primaria de las penas, aún eclesiásticas, no es la santificación del individuo, sino la reparación del orden jurídico lesionado.[41] Por ello los delitos

[40] Cfr. Bride A., *art. cit.*, p. 318.

[41] Del hecho de que la finalidad suprema de la Iglesia sea la *salus animarum*, algunos deducen que la finalidad primaria de las penas eclesiásticas no puede ser otra que la *salus animae delinquentis* (Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, ed. 6, III, Mechliniae 1946, p. 239 n. 405; Cappello F., *De Censuris*, Taurini 1950); lo cual justifica la punición de los delitos ocultos « *non tantum quia bonum publicum hoc exigit* (*nam raro sane in occultis bonum illud est tam graviter laesum, saltem propter absentiam scandali*), *sed praesertim, quia hoc exigit bonum animae ipsius delinquentis, cuius curam habendi Ecclesiae est obli-*

ocultos no deben ser castigados con una pena por el solo hecho de impedir la santificación del delincuente, sino porque llevan consigo una proyección social, al menos virtual, vienen a quebrantar el orden externo necesario en la vida de la Iglesia.[42] En una palabra, la pena — relevancia jurídica externa dada a un acto ilícito — debe corresponder a la real (actual o virtual) proyección social externa del mismo acto. Es, por consiguiente, la incidencia sobre el orden social (que se resume las más de las veces en el escándalo), la que debe ofrecer el criterio para la explicitación del poder coactivo eclesiástico.

Sería interesante, en este sentido, seguir la evolución histórica de las penas *latae sententiae*. Aunque, según la opinión de algunos autores [43] ya antes del siglo IV se encuentran trazas de estas penas, no se introducen sino posteriormente,[44] y no sin cierta dificultad. Hasta el siglo X son raras en la legislación canónica; solo a partir del siglo XIII se generaliza excesivamente su uso, o mejor, su abuso.[45]

La dificultad real que encontraba su introducción está precisamente en el hecho de que la punición de delitos ocultos, con la consiguiente obligación de autoaplicación y, en cierto sentido, de autodenuncia, era cosa insólita, y que pugnaba contra el sentido jurídico vigente en aquella época.

En efecto, desde los tiempos de Carlomagno se tenía como principio universalmente aceptado en el Código penal eclesiástico que las penitencias

gatio » (KURCZYNSKI P., *De natura et observantia poenarum « latae sententiae »*, Lublin 1938, p. 70).

Es una posición errónea que deriva de confundir el fin de la Iglesia con el fin inmediato del derecho canónico. El derecho, como tal, no busca directa e inmediatamente la santificación de las almas. Su finalidad no puede ser otra que consolidar y perfeccionar el cuerpo social de la Iglesia, crear, tutelar, favorecer el orden social externo propicio para que cada uno de los miembros pueda alcanzar el fin supremo. La *salus animarum* es un fin trascendente del derecho, en cuanto que el derecho es en la Iglesia medio para conseguir el fin supremo; pero no es el fin inmediato del derecho.

Recientemente ha sido esto bien puntualizado contra algunos como FEDELE P., (en *Discorso Generale sull'Ordinamento Canonico*, Padova 1941, pp. 120 ss.) que exageran la función del *salus animarum* en el ordenamiento canónico, por BERTRAMS W., *Die Eigennatur des Kirchenrechts* cit.; ROBLEDO O., *art. cit.*, y últimamente BIDAGOR R., *El espíritu del derecho canónico* en « Revista Española de Derecho Canónico » 13 (1958), p. 9 s.

[42] Acertadamente escribe WERNZ-VIDAL: « *cum potestas coërcitiva data sit directe ad tutelam ordinis socialis, non omnia peccata externa etiam gravia poenis ecclesiasticis sunt subicienda, sed solummodo illa, quae secundum prudentem considerationem competentis legislatoris ecclesiastici ad tutelam ordinis socialis Ecclesiae coërcitionem publicam requirunt* » (*Ius Canonicum*, tom. VII: *Ius Poenale Ecclesiasticum*, ed. 2, Romae 1951, p. 32).

[43] Así DEVOTI, *Institutionum Canonicarum libri IV*, Romae 1846, t. IV, tit. 18, § 8; KOBER F., *Der Kirchenbann*, Tübingen 1863, pp. 56 ss.; HOLLWECK, *Die kirchlichen Strafgesetze*, Mainz 1899, p. 87, nota al § 23.

[44] Como más acertadamente sostiene HINSCHIUS P., *System des katholischen Kirchenrechts*, vol. IV, Berlin 1888, p. 761 ss., y vol. V, Berlin 1893, p. 130 ss.

Los primeros elementos que preparan el terreno, indicios de una evolución que comienza, no nos autorizan para remontar hasta el siglo IV la introducción de las penas *latae sententiae*.

Realmente, hasta el siglo IX la distinción entre las penas *ferendae sententiae* (las tradicionales) y las *latae sententiae* (la innovación) no se puede decir definitivamente consagrada en el derecho canónico.

[45] Abuso que reprende Inocencio IV en el Conc. de Lyon, a. 1245, estableciendo graves penas contra los que temerariamente infligiesen la excomunión (MANSI, XXIII, col. 646 - VI, V, 11, 1).

públicas (penas) sólo podían imponerse por faltas igualmente públicas; mientras que las faltas ocultas sólo podían ser castigadas secretamente, por el sacerdote que actuaba como ministro de Dios. Ello en cierto modo circunscribía las respectivas esferas de la actividad jurídico-penal y de la actividad sacramental.[46] Las penas *latae sententiae* presentaban, pues, una gran innovación, y, aunque circunscritas al principio a pocos entre los más graves crímines,[47] no dejaron de encontrar dificultades para su admisión, al menos en el campo científico; precisamente por el contraste que presentaban con lo que era hasta entonces una tradición. Ello explica — como hace ver el P. HUIZING en su documentado estudio[48] — la dificultad de GRACIANO y ALBERTO DE MORRA (más tarde GREGORIO VIII) en admitir el anatema *ipso facto* para ciertos crímines. Por ello, probablemente, para GRACIANO los efectos del canon *Si quis suadente*[49] se reducían a la excomunión menor, es decir a la prohibición de comulgar, lo cual era, en práctica, una excomunión *quoad Deum*, de resonancias no jurídicas, sino morales inherentes a todo pecado mortal no perdonado, aún oculto.[50] No era la excomunión *quoad alios*, con todas sus consecuencias jurídicas, que el Maestro no parece admitir sin la mediación de las

[46] Véase cuanto escribe RODULFUS BURGENSIS: « *Quorum autem peccata occulta sunt et spontanea confessione soli tantummodo presbytero ab eis fuerint revelata, horum occulta debet esse penitentia secundum presbyteri iudicium cui confessi sunt, ne infirmi in ecclesia scandalizentur videntes eorum poenas, quorum penitus ignorant causas* » (MANSI, XIV, 962). — Extensas indicaciones sobre este punto en RUSSO F., *Pénitence et excommunication: étude historique sur les rapports entre la théologie et le droit canon dans le domaine pénitenciel du IX^e au XIII^e siècle*, en « Recherches de science religieuse » (1946), pp. 459 ss.

[47] Cfr. HUIZING P., *The earliest development of excommunication « latae sententiae »* en *Studia Gratiana*, curantibus J. FORCHIELLI et A. M. STICKLER, vol. III, Bononiae 1955, p. 282.

[48] *Art. cit.*, pp. 294 ss. y 318 ss.

[49] Conc. Lateranense II (a. 1139), c. 15; C. 17, q. 4, c. 29.

[50] Para comprender bien esta distinción es necesario recordar que el origen de las penas *latae sententiae* (y en particular de la excomunión y de la suspensión, las más comunes antes del siglo XII) debe buscarse en la traducción jurídica, por decirlo así, de lo que serían las consecuencias morales o teológicas del delito.

Qualquier pecado mortal, en el campo de la gracia, operaba una especie de separación del pecador del cuerpo viviente de la Iglesia, una especie de *suspensión* de aquellos derechos para cuyo ejercicio se requería la gracia, y esto por el consiguiente, y fatal, cambio de posición, en relación a Dios, operado en el alma del pecador.

El delinquente, pues, en cierto sentido, se excomulgaba a sí mismo, el clérigo se suspendía a sí mismo, no pudiendo ejercer aquellas funciones que exigían el estado de gracia.

Por eso, en su origen, la pena *latae sententiae* no hacía más que expresar y reglamentar el estado en que se encontraba el penitente; no lo creaba. Era una especie de definición, no una prescripción. (Dice al efecto VERNAY: « ... *prononcer l'excommunication* ipso iure *c'est proclamer la nécessité de la pénitence dans un cas donné, préciser les formes dans lesquelles l'Eglise prononcera le pardon et les conditions auxquelles Elle l'accordera; ce n'est rien de plus* » (*Le « liber excommunicationis » du Card. Frédol, précédé d'une introduction historique sur l'excommunication et l'interdict en droit canonique de Gratien à la fin du XIII^e siècle*, Paris 1912, p. XXXVIII).

Más tarde se añadieron otras consecuencias jurídicas, más o menos dependientes del estado de ruptura con Dios, hasta dar los definidos contornos de la pena eclesiástica que se incurre automáticamente.

Un texto de GREGORIO IX expresa claramente la distinción (por otra parte común en aquella época) a que hicimos mención: « *Verum etsi quemlibet pro mortali peccato quoad seipsum constet esse suspensum, non debet tamen in officiis evitari, quia, quantum ad alios, etiam in casu proposito* (se trata de clérigos concubinarios) *suspensus non est, nisi peccatum huiusmodi sit notorium per sententiam seu per confessionem factam in jure aut per evidentiam rei, que tergiversatione aliqua celari non possit* » (X, III, 2, 10 - Po. 9626).

respectivas moniciones y de la correspondiente publicidad necesaria para la sanción penal.[51]

Más tarde, paulatinamente, se generalizó su uso en la legislación canónica, pero queda siempre en pie el principio de que la zona de lo oculto, aunque pueda la Iglesia extender hacia ella su potestad jurídico-penal, permanece una zona, por así decirlo, extraordinaria, donde habría que entrar sólo en cuanto fuese necesario, en cuanto lo exigiese la finalidad del derecho y de la potestad punitiva eclesiástica.

De cuanto hemos escrito quisieramos deducir la conclusión de que la abundancia de penas *latae sententiae* debería ser prudentemente restringida a los casos estrictamente necesarios, y darse en cambio más amplitud a las penas *ferendae sententiae*.

IV.

Otra observación que se impone es la absoluta prevalencia que ha tomado la llamada vía administrativa sobre la vía judicial en la aplicación o declaración de penas.

En el canon 2225 propone el Código dos vías posibles [52] para la aplicación o declaración de penas canónicas: el juicio criminal propiamente dicho (cc. 1933-1959, integrados con los cánones generales del *De processibus*) y el procedimiento *ad modum praecepti particularis* (al que puede asimilarse la procedura *ex informata conscientia*, cc. 2186-2194).

Ahora bien, mientras en el Código la vía judicial aparece como la vía ordinaria a seguirse,[53] precisada hasta en los mínimos detalles, lo que refleja una larga tradición jurídica, el procedimiento administrativo se presenta como extraordinario, subsidiario, y el Código lo fija en poquísimas e incompletas normas, que están a demostrar lo reciente — en comparación con la vía judicial — de tal instituto.[54]

En contraste con la legislación, es un hecho que en la práctica se ha abandonado casi completamente la vía judicial y se recurre casi exclusivamente

[51] Este es, al parecer, el sentido del d.p.c. 21, C. 11, q. 3: « *Cum ergo per sententiam quis nominatus fuerit, cum eo communicare non debemus. Cum autem solo reatu occulte excommunicationis contraxerit poenam, non est ab eius communione cessandum* ». Que, por otra parte, fuera ésta la opinión de Graciano, lo confirma Huguccio: « *Magister fuit in hac opinione quod ille canon si quis suadente non est canon date sententie quoad anathema, sed quoad simplicem excommunicationem, et quod ille qui percutit clericum non est anathematizatus, id est ipso iure separatus a communione fidelium, sed est excommunicatus, id est, a sacramentis corporis et sanguinis et introitu ecclesie separatus* » ad C. 11, q. 3, d.p. c. 24, cit. por Huizing, *art. cit.*, p. 294.

[52] Sin contar los procesos especiales de los cc. 2168-2185 contra *clericos non residentes*, contra *clericos concubinarios, negligentes in officiis adimplendis*.

[53] C. 1552, § 2 n. 2.

[54] Sobre el origen del procedimiento por precepto cfr. Claeys-Bouuaert S., *De canonica cleri saecularis oboedientia*, Lovanii 1904, pp. 125-37; 152-65.

al procedimiento extrajudicial por precepto. Las causas « poenarum » en el Tribunal de la S. Rota son rarísimas, y de los tribunales diocesanos han desaparecido casi por completo.[55]

Entre las causas de esa prevalencia pueden señalarse:

la *rapidez* que presenta un procedimiento sumario, no ligado a las dilaciones inherentes al proceso, y, por consiguiente, mayor *facilidad* en su realización, ya que no requiere todas las formas y solemnidades que hacen complicado — aún para los expertos — el proceso judicial. En ese sentido ofrece al Superior la oportunidad para una pronta y eficaz represión de los delitos no solo en casos notorios, sino cuando, por cualquier circunstancia (por ej. escándalo inminente) urja la reparación del orden jurídico. Añadase la *menor publicidad*, y, por último — no la menor en el orden práctico — que no requiere mayor pericia jurídica en quien la usa.

Ante este hecho surge espontáneamente una pregunta: ¿está de acuerdo esta primacía práctica de la vía administrativa con el sistema penal canónico? O en otras palabras, ¿no tienen los dos modos de proceder límites impuestos por su misma naturaleza, de modo que no puedan usarse promiscuamente? ¿No fija la legislación normas precisas para el uso de una y de otra?

En un plano teórico discuten los AA. sobre la posibilidad misma de establecer la distinción entre la vía administrativa y la judicial. Algunos la niegan porque en la Iglesia ni se conoce ni es necesaria la distinción de poderes que vige en el Estado.[56] Otros, admitiendo la distinción, se esfuerzan por fijar sus contornos a base de criterios *intrínsecos:* para Oietti, por ejemplo, la distinción resulta de la naturaleza de las causas propuestas: hay causas que por su naturaleza deben ser tratadas por la via judicial, cuando se trata de dirimir derechos subjetivos; otras exigen la vía administrativa, cuando entra en juego un interesse.[57]

El Card. Roberti, aplicando al derecho canónico la teoría de Chiovenda, coloca la distinción sustancial en que el detentor del poder administrativo obra siempre de manera directa e inmediata, en cuanto cuida del bien común, mientras que el juez se pronuncia siempre en una causa ajena, sustituyéndose a la actividad de las partes.[58]

Como acertadamente hace notar Paillot,[59] dichas teorías han sido elabo-

[55] Cfr. Paillot A., *Précepte pénal*, en *Dictionnaire de droit canonique*, fasc. 37, Paris, 1598, col. 127.

[56] Así, últimamente, Uprimy L., quien dice que el proceso administrativo debería llamarse más bien proceso disciplinario, y que no es otra cosa que un proceso sumario (*De la distinción entre la función judicial y la administrativa* en *Questioni attuali di diritto canonico*, Romae 1955, pp. 477 ss.

[57] *De Curia Romana*, Roma 1910, pp. 18-26; 73-79, 102 s. Cfr. también Bernardini C., *Problemi di contenzioso amministrativo ecclesiastico specialmente secondo la giurisprudenza della Sacra Romana Rota* en *Acta Congressus iuridici internationalis*, Roma 1934, vol. IV, pp. 357-432.

[58] *De Processibus*, vol. I, ed. 4, Roma 1956, n. 51, p. 112.

[59] *Art. cit.*, p. 126.

radas teniendo más bien en cuenta causas civiles o contenciosas. En materia penal, quizás sea preferibile la opinión de VIDAL, que se trata más bien de una diferencia de *órganos* y *procedimientos*.[60] Lo que puede completarse con las observaciones de E. VON KIENITZ, que en materia criminal la vía administrativa se impone cuando se trata de infligir urgentemente una pena, o es una pena de menor entidad, o un delito de fácil acertamiento.[61]

Sea lo que fuere de esas distinciones teóricas, el derecho positivo fija aunque no muy claramente los contornos y el alcance del procedimiento administrativo. El canon 1933 § 4 propone una enumeración, que puede con todo fundamento considerarse exahustiva [62] de las penas que pueden imponerse *per praeceptum*, y con ello fija prácticamente los límites al uso de la vía administrativa en materia penal.

Sin embargo, y contra lo que consideramos la letra del canon 1933 § 4, un uso [63] casi universal continúa aplicando por precepto otras penas fuera de las enumeradas en el citado canon. Uso que, como dijimos, amenaza con invertir el orden, y convertir en extraordinaria y subsidiaria la vía judicial que en el Código viene señalada como ordinaria y principal.

Ante este hecho el Legislador eclesiástico deberá tomar posiciones, y la reforma del Código encontrará aquí materia abundante y necesaria.

Es aventurado conjeturar en qué sentido se orientará la nueva legislación. Muy deseable sería que se definiesen mejor el contenido, la forma, el alcance y los límites de los dos procedimientos, y se reservase más expresamente en forma ordinaria a la vía judicial la aplicación de las penas, dejando a la vía administrativa aquellos casos excepcionales, urgentes o de menor gravedad, de modo que sea realmente un procedimiento extraordinario y subsidiario.

Una reforma en ese sentido respondería plenamente a la tradición jurídica de la Iglesia como se practicó en los siglos de oro del derecho canónico. Por su naturaleza, la vía judicial permite mejor que la administrativa descubrir la verdad, y, por tanto, establecer, en cuanto sea posible a la justicia

[60] WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, tom. II, *De Personis*, ed. 3, Roma 1943, n. 487, p. 569. Cfr. también CAPPELLO F., *De Curia Romana*, vol. I, Roma 1911, pp. 48 ss.

[61] *Klageinhalt und Klageänderung im Zivilprozessrecht des Codex Iuris Canonici*, München 1932, pp. 50 ss.

[62] Es la bien fundamentada opinión de PAILLOT A., el que más profundamente ha estudiado el problema. Cfr. del mismo *La infliction de peines sous forme de précepte* en « Révue de Droit Canonique » 2 (1952) pp. 407-432; 3 (193), pp. 33-49 y en el *art. cit.*, pp. 146 ss. De la misma opinión CORONATA, *Pene e sanzioni penali estragiudiziali*, Torino 1933, pp. 7 ss.; HOFMEISTER, *Das summarische Prozessverfahren im Codex Iuris Canonici*, en *Acta Congressus iuridici internationalis*, Romae 1934, vol. IV, p. 461 s.; MOERSDORF, *Rechtssprache...* cit., p. 163; CHELODI-CIPROTTI, *Ius Canonicum de delictis et poenis*, Romae 1943, p. 166 n. 2.

En contra ROBERTI F., *De Delictis et poenis*, ed. 2, Romae (s. d.), pp. 293 ss.; CAPPELLO F., *Irrogatio poenae ad modum praecepti extraiudicium* en « Periodica » 19 (1930), p. 37; VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome*, III, p. 132; WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, tom. VII, *Ius poenale...* cit., p. 216.

[63] PAILLOT se pregunta si, en relación a las curias diocesanas, más que « uso » no debería llamarse « abuso », por ir contra lo establecido expresamente por el canon 1933, § 4, *art. cit.*

humana, el grado de culpabilidad del delincuente, justipreciar las causas o circunstancias que puedan atenuar o agravar su imputabilidad, para llegar a la certeza del delito, que es indispensable presupuesto para la aplicación de la pena.[64] La vía judicial está más al abrigo de las arbitrariedades que pueden deslizarse en el ejercicio del poder punitivo, y salvaguarda más que la administrativa los derechos de la persona humana, permitiendo al presunto reo una adecuada y eficaz defensa, a la que tiene derecho por ley natural.

Para ello sería naturalmente necesario agilizar la vía judicial aligerándola de algunas formalidades, solemnidades procesales, términos dilacionales, etc., y sobre todo modificar los tribunales diocesanos, vigorizarlos, proveerlos de personal preparado, para obtener una rápida administración de la justicia.

Hay que admitir sin embargo que una reforma en el sentido arriba indicado, por muy deseable que sea, non deja de ser muy improbable porque la prevalencia en el uso de la vía administrativa responde quizás a reales condiciones y exigencias de la actual sociedad cristiana. Con el indiferentismo religioso, con la creciente negligencia en el cumplimiento de deberes esenciales en la práctica religiosa, con el exasperado liberalismo en materia religiosa sería may difícil, por no decir imposible, ogligar a los fieles a comparecer ante los tribunales eclesiásticos.

Aceptando estos datos concretos y la prevalencia de la vía administrativa, convendría precisar mejor sus contornos y delimitar su alcance, rodeando su ejercicio de un mínimum de formalidades.

Es cierto que, por su misma naturaleza, el poder administrativo reclama mayor libertad de acción, más elasticidad, no soporta tantos límites. Pero hay que reconocer [65] que el Código es excesivamente parco, por no decir incompleto. Se reduce, en efecto, a determinar las penas que pueden aplicarse, con tal que el delito sea cierto,[66] a establecer en grandes líneas la forma de proceder,[67] y aún esa forma la subordina a un *ordinarie* que entendido por *regularmente* [68] deja ver cómo ni siquiera es forma es necesaria para la irrogación de la pena.

Una futura reforma podría, por ejemplo: [69]

— establecer normas taxativas, más amplias y más de acuerdo a las actuales exigencias, con los límites para la aplicación de sendas vías, dejando siempre los delitos más graves a la vía judicial;

[64] C. 2233, § 1: « *Nulla poena infligi potest, nisi certo constet delictum commissum fuisse et non esse legitime praescriptum* ». Principio que siempre ha defendido la Iglesia: « *Satius est facinus impunitum relinquere, quam innocentem condemnare* » (*Conc. de Narbona*, a. 1235, c. 23 - Mansi, XXIII, 363).

[65] Paillot A., *art. cit.*, p. 159; Cassola O., *De applicatione poenarum ad modum praecepti* en « Apollinaris » 33 (1960), p. 226.

[66] C. 1933, § 4: « *Poenitentia, remedium poenale, excommunicatio, suspensio, interdictum, dummodo delictum certum sit, infligi possunt etiam per modum praecepti extra iudicium* ».

[67] « *Scripto aut coram duobus testibus ordinarie declaretur vel irrogetur* » (c. 2225).

[68] Así Moersdorf, *Rechtssprache...* cit., p. 167.

[69] Cfr. Paillot A., *art. cit.*, pp. 159 ss.; Cassola O., *art. cit.*, pp. 228 ss.

— determinar el Superior competente para proceder por vía administrativa. A mi parecer tal poder debería reservarse a los *Ordinarios*. No parece necesario concederlo igualmente a los Superiores locales en las órdenes o congregaciones religiosas clericales exentas,[70] por más que gocen de jurisdicción en el fuero externo, y sean por tanto verdaderos *Prelados*.[71] Por ello no creo suficiente la fórmula que proponen algunos: [72] « Superior competente es el que goza de jurisdicción en el fuero externo ». Para el gobierno de la comunidad no es necesario un verdadero poder punitivo (bastan los preceptos dominativos y las penitencias), más si se tiene en cuenta la facilidad que el Superior local tiene de comunicar con el propio Ordinario religioso. La aplicación de penas canónicas es un negocio de cierta entidad que convendría reservar al Superior Mayor. Ello impediría tantas imprudencias en materia tan delicada.

En materia todavía de competencia personal, sería oportuno determinar mejor la del Superior en relación al peregrino, a clérigos propios que viven en otra diócesis en la que han obtenido un beneficio, etc.[73]

— Se debería por último fijar la forma de llegar a la certeza del delito: examen previo de la competencia real [74] y personal, interrogatorio del presunto reo, defensa del mismo,[75] examen de los eventuales testimonios, parecer de los peritos, estimación de las pruebas, etc.[76] Además la solemnidades indispensables del decreto; por ej.: nombre y apellido del acusado, delito que se le imputa, razones *in jure* e *in facto* de la pena infligida,[77] la pena que se le aplica, lugar, fecha y firmas del Superior y del Notario.[78]

En una palabra dar al Superior un instrumento ágil y eficaz, pero no arbitrario, de modo que queden garantizadas por igual tanto la pronta punición del delito como la defensa de la inocencia.

V.

La tercera consideración que quiero hacer es sobre la remisión de las penas y más en particular sobre la absolución de las censuras. Se nota una prevalencia de la absolución dada en el fuero interno sacramental.

[70] En ese sentido Roberti F., *op. cit.*, p. 292: « *Superior hic intelligitur Ordinarius sive loci sive religiosorum, pollens potestate iurisdictionis* » y más expresamente, en relación con la suspensión, en p. 469 s.

[71] C. 110.

[72] Cassola O., *art. cit.*, p. 229.

[73] Paillot A., *art. cit.*, p. 159.

[74] Es decir, si se puede proceder por vía administrativa o si necesariamente se requiere la judicial.

[75] Por estricta justicia. Es un derecho natural, y el bien común (invocado a veces para suprimir la defensa) de por sí no puede exigir tal cosa. Cfr. Arza, *De poenis infligendis via administrativa* en *Questioni attuali di diritto canonico*, Romae 1955, p. 473.

[76] Está por demás advertir que el procedimiento administrativo no autoriza al Superior a infligir la pena si conoce el delito sólo *ex scientia privata*. Cfr. Paillot A., *L'infliction de peines sous forme de précepte*, 2 (1952), p. 418.

[77] « *Indicatis poenae causis* » (c. 2225).

[78] Cfr. Coronata, *Manuale Practicum Iuris disciplinaris et criminalis regularium*, Taurini 1938, p. 199.

Toda pena representa un ejercicio del poder coercitivo de la Iglesia, de un poder público, que pertenece de por sí al fuero externo. La pena, además, contiene privaciones de bienes que no se producen, al menos todos, en la esfera del fuero interno, sino que tienen incidencias en la esfera de las relaciones jurídicas con otros: con la Iglesia, como autoridad visible, y con los otros miembros del cuerpo social de la Iglesia. De ahí que la pena, aún la pena *latae sententiae* incurrida por un delito oculto, represente un vínculo del fuero externo,[79] que debería ser quitado por la misma autoridad y en el mismo fuero a que pertenece.

De por sí, pues, el principio general que debería presidir la remisión de las penas sería este: en cuanto a la autoridad: Quien la impuso, una autoridad superior, o quien tuviera un poder delegado para ello. En cuanto al fuero: la remision debería darse siempre en el fuero externo, al que, por su naturaleza, pertenecen las penas.[80]

En el C.I.C. está sancionado el principio que se refiere a la autoridad que remite las penas en el canon 2236 § 1.[81]

En cambio, en cuanto se refiere a la remisión de las penas y en particular a la absolución de las censuras, el Código no establece el mismo principio coherente con la naturaleza de las penas. Permite que la remisión sea dada aún en el fuero interno.

Ello se explica por la existencia en el derecho penal de la Iglesia de penas que, incurriéndose por delitos ocultos, ejercen su eficacia principal restringida a la zona de lo oculto.[82]

En ese caso, exigir la observancia completa de la pena en el fuero externo y exigir su remisión en el mismo fuero sería contra la ley natural, en cuanto obligaría al delincuente a delatarse a sí mismo, a infamarse, y podría, en ciertos casos, engendrar escándalo en los fieles. Por ello el C.I.C. establece: « *ante sententiam tamen declaratoriam a poena observanda delinquens excusatur quoties eam servare sine infamia nequit, et in foro externo ab eo eiusdem poenae observantiam exigere nemo potest, nisi delictum sit notorium* », y, correlativamente, permite la remisión en el fuero interno.[83]

[79] Escribe WERNZ-VIDAL: « *... censura in hoc convenit cum ceteris poenis quod sit vinculum poenale per externam et publicam seu socialem potestatem coërcitivam Ecclesiae impositum, quod proinde nonnisi per externum exercitium eiusdem potestatis solvi potest* » (*op. cit.*, p. 280).

[80] « *... per se quidem absolutio in foro externo esset danda* » (WERNZ-VIDAL, *loc. cit.*); « *Potestas absolvendi a censuris essentialiter attingit forum externum* » (ROBERTI, *op. cit.*, p. 348).

[81] *Remissio poenae... concedi tantum potest ab eo qui poenam tulit, vel ab eius competente Superiore aut successore, vel ab eo cui haec potestas commissa est* ».

[82] Ello no significa que la pena sea solo de fuero interno. La excusa que prevee el canon 2232 se refiere solo al caso de infamia o escándalo que deriven de la observancia de la pena. Fuera de estos casos el delincuente está en conciencia obligado a observar la pena en el fuero externo. Cfr. KURCZYNSKI, *op. cit.*, p. 127.

[83] Cc. 2232 y 2251.

Estando a esta consideración el principio relativo al fuero en que debería impartirse la remisión sería así:

las *penas ocultas* se remiten en el *fuero interno;*

las *penas no ocultas* [84] se remiten en el *fuero externo.*

En la actual legislación, sin embargo, no es así. Ya el canon 2251, relativo a la eficacia de la absolución dada en el fuero externo o en el fuero interno, da a entender que una pena pública [85] (cuya absolución debería darse en el fuero externo) puede ser absuelta válidamente en el fuero interno.[86]

Más en particular: en cuanto a las penas *latae sententiae* públicas, notorias o declaradas por sentencia o por precepto. Se podría pensar que estas penas, por haber ya intervenido una autoridad en el fuero externo (judicial o administrativamente), o por ser del dominio público se sustrayesen a la absolución en el fuero interno. Sin embargo no existe en el Código ningún canon que reserve esa absolución al fuero externo, y, por otra parte, es sabido que la sola declaración de la pena no cambia su naturaleza. Por consiguiente, si la pena no es reservada, puede ser absuelta en el fuero interno por cualquier confesor (c. 2253 n. 1); si es reservada, puede ser absuelta en el fuero interno por un confesor debidamente autorizado (c. 2253 n. 3).

Esto en los casos ordinarios, que cuando subintra el llamado *casus urgentior*, es decir cuando la censura *latae sententiae* no puede observarse externamente sin peligro de grave escándalo o de infamia, o si resulta duro al penitente permanecer en estado de pecado grave por el tiempo necesario para recurrir al Superior competente, entonces cualquier confesor puede absolver de cualquier censura *latae sententiae* « *quoquomodo reservatas* ».[87]

Las penas *ab homine*,[88] por representar un vínculo inmediato, directo, más personal, sobre un caso concreto, entre el que inflige la pena y el súbdito delincuente, están reservadas « *ei qui censuram inflixit aut sententiam tulit, eiusve Superiori competenti, vel successori aut delegato* ».[89]

No es, pues, posible la absolución en el fuero interno, a no ser en el caso

[84] Por *no-ocultas* entiendo las penas infligidas (*ferendae sententiae*) o declaradas (*latae sententiae*) por sentencia judicial o por precepto, las notorias y las públicas a tenor del c. 2197.

[85] Entendida en el sentido amplio de no-oculta.

[86] « ... *absolutus remoto scandalo, potest uti talem se habere etiam in actibus fori externi* ».

No puede aprobarse cuanto escribe WERNZ-VIDAL al respecto: « *si* (*absolutio*) *datur in foro interno, vinculum poenale per se tollitur apud Deum, manente vinculo apud Ecclesiam, qua per se in suo foro externo potest ita absolutum tamquam censuratum habere, donec in ipso foro externo satisfactionem dederit si opus fuerit* » (*op. cit.*, p. 280).

La absolución en el fuero interno es sencillamente válida, y quita completamente la censura. La censura es una pena eclesiástica y no representa un *vinculum apud Deum*, como no sea la obligación en conciencia inherente a cualquier ley. Aún en el fuero interno la censura se quita *apud Ecclesiam.*

[87] C. 2254.

[88] Es decir las *ferendae sententiae* infligidas por sentencia condemnatoria (si se trata de juicio criminal) o por precepto (si se emplea la vía administrativa): c. 2217, § 1 n. 3. — Sobre la controversia existente a este respecto, ya casi definitivamente superada, cfr. CREUSEN J., *Précepte particulier...* cit.

[89] C. 2245, § 2.

extraordinario del peligro de muerte. No faltan sin embargo autores, que, aún forzando un poco la letra de la ley, pretenden incorporar esas penas *ab homine* al beneficio del *casus urgentior*, ya que — dicen — también en las penas *ab homine* puede verificarse la hipótesis del canon, es decir, ser duro para el delinquente permanecer en estado de pecado,[90] y no se le puede privar de la absolución de la censura porque las leyes eclesiásticas no obligan con tan grave incómodo.[91]

Esta posibilidad de remitir en el fuero interno una pena pública (que por consiguiente ejerce plenamente su eficacia en el fuero externo) turba, como se dice, el orden de las jurisdicciones, produce conflictos entre los dos fueros, y disminuye notablemente la eficacia de la pena.

En efecto, en la inflicción de una pena, empeña la Iglesia el aparato jurídico de su poder punitivo (leyes penales, proceso, intervención administrativa del Superior), y esa pena, con las privaciones en la esfera de los bienes jurídicos del delincuente que lleva consigo, representa en el fuero externo, delante de la sociedad eclesiástica, la debida reparación del orden jurídico lesionado. Remitirla, pues, en el fuero interno viene a sacrificar todas esas instancias de fuero externo que la pena reune, en bien exclusivamente del individuo: en una palabra la instancia jurídico-social de la pena se sacrifica al bien (tantas veces aparente) del individuo. Se dirá que el confesor que absuelve de una pena es tan ministro de la Iglesia, y que actúa con una potestad de jurisdicción delegada igual a la de quien absuelve en el fuero externo. No hay que olvidar, sin embargo, que esa potestad de fuero interno está, por su naturaleza, restringida a la esfera de los derechos privados de los fieles,[92] a ordenar las relaciones jurídicas privadas de los fieles; y que, por consiguiente, en la remisión de fuero se sacrifican, en cierto modo, como dijimos, las exigencias público-sociales de la pena.

La remisión en el fuero interno produce muchas veces conflictos entre los dos fueros, ya que no constando en el fuero externo de la remisión, la pena debería continuar ejerciendo plenamente su eficacia, y, por otra parte, la pena ha sido válida y completamente [93] remitida, no existe más. El Código trata de resolver el conflicto estableciendo que « *nisi concessio absolutionis probetur aut saltem legitime praesumatur in foro externo, censura potest a Superioribus fori externi, quibus reus parere debet urgeri, donec absolutio in eodem foro habita fuerit* ».[94] La solución es sólo parcial, pues, a más de las exigencias

[90] Así Zalba M., *De vi can.* 2254, § 1 *in ordine ad absolutionem censurarum ab homine* en « Periodica » 42 (1953), pp. 288-306; Regatillo E., *Institutiones Iuris Canonici*, vol. II, Santander 1956, ed. 5ª, p. 518.

[91] Cappello F., *De Censuris*, n. 124, p. 133.

[92] Cfr. Bertrams W., *De natura iuridica fori interni Ecclesiae* en « Periodica » 40 (1951), pp. 307-340.

[93] Cfr. nota 86.

[94] C. 2251.

directas provenientes del Superior de fuero externo, la pena pública involucra de por sí, ante la sociedad, independientemente del Superior, la necesidad de ser observada, para que el orden jurídico se mantenga. Esa exigencia permanece siempre abierta, aún después de la remisión en el fuero interno.

Por último, a nadie escapa el hecho de que la facilidad de obtener una remisión en secreto de una pena pública, con la renuncia, al menos parcial, de las exigencias de reparación pública del orden conculcado, contribuye a disminuir la eficacia de las penas canónicas, y enerva la disciplina.

Se dirá que permitir la remisión en el fuero interno de una pena *no oculta* es uno de los casos en que el orden jurídico-canónico cede ante las superiores exigencias del orden moral. El fin supremo de la Iglesia, la *salus animarum*, que debe estar presente en todas las manifestaciones de la vida de la Iglesia, y, por consiguiente, en su derecho, que no es sino instrumento al servicio de la salvación de las almas, impone el sacrificio de la juridicidad en bien de la salvación del alma del delincuente. Ahora bien, — se dirá, — en las censuras, que están directamente ordenadas a la enmienda del reo [95] se verifica precisamente esto. Cesada la contumacia tiene el reo derecho a la absolución, y no se le puede privar de ese derecho, debe dársele la absolución lo más pronto posible, y por la vía más cómoda para el delincuente, que es la absolución en el fuero interno sacramental.

No se pueden negar las exigencias ineludibles que lleva consigo y la configuración especial que impone al derecho canónico, el fin trascendente de la *salus animarum;* pero me parece que se puede a este respecto caer en una especie de exageración, postulando una infiltración mayor de la necesaria de la instancia moral en el ordenamiento jurídico.

En el sector de las penas, por ejemplo (que son instituto de fuero externo), se ha ido paulatinamente asistiendo a un proceso de « privatización » de la pena, de interiorización de la pena. Se ha ido convirtiendo en una especie de aditamento del pecado, un asunto meramente privado que el penitente arregla con su confesor en el secreto del confesional, y se han perdido de vista las otras exigencias sociales, de reparación, etc. mencionadas arriba. Es cierto que el confesor que absuelve cura en cierto modo la necesaria reparación social, imponiendo una congrua penitencia; [96] pero ello se mantiene aún exclusivamente en la esfera de lo privado.

Sería, por ello, deseable que en una futura reforma, se deslindaran mejor los campos, en cuanto fuera posible, y se reservara casi exclusivamente al fuero

[95] C. 2241. La que se busca no es sin embargo una enmienda puramente interior y espiritual, sino una enmienda jurídica, que se sustancia en el recessus a contumacia. Cfr. SZENTIRMAI A., *Erwägungen zur Straftheorie des geltenden Kirchenrechts* en « *Osterreichisches Archiv für Kirchenrecht* » 10 (1959), pp. 262 ss.

[96] C. 2242, § 2.

externo la absolución de censuras o remisión de penas que por su publicidad han entrado más efectivamente en el dominio del fuero esterno.[97]

* * *

En las páginas que preceden he señalado tres tendencias del actual derecho penal canónico que, a mi juicio, ameritan ser tenidos en consideración en la futura reforma del Libro V C.I.C.

No ignoro que se trata de puntos capitales, de importancia primordial en la dogmática penal canónica, y que su revisión suscita una serie compleja de problemas que no pueden ser resueltos en el breve espacio de unas notas; mucho más profundo y paciente estudio requieren.

Mientras espero volver, en próxima ocasión, sobre el argumento, basta por hoy a mi intento haber llamado la atención, siquiera someramente, sobre esas tres tendencias dignas de más profundo estudio.

[97] La dificultad mayor, y muy real, la representa la exclusión del sacramento de la penitencia que llevan consigo la excomunión y el entredicho personal. El fiel tiene derecho a no estar privado de la gracia ni siquiera un momento, y el sacramento de la penitencia es el medio natural para ello. El inconveniente podría ser obviado concediendo la absolución del pecado, pero dejando la censura para todos los otros efectos hasta que la absolución fuese dada en el fuero externo. Ello ciertamente representaría una gran innovación en la naturaleza de dichas penas; pero deslindaría quizás más los límites de la pena como instituto jurídico.

Sommario Si fa vedere innanzitutto l'importanza del diritto penale nell'ordinamento giuridico canonico. Accennati quindi gli argomenti generali sui quali — secondo gli AA. — dovrebbe versare il futuro aggiornamento del Libro V, si studiano tre tendenze degne di essere prese in considerazione: in primo luogo la prevalenza delle pene *latae sententiae,* di cui si vorrebbe una prudente riduzione; la prevalenza quindi della cosiddetta via amministrativa nell'applicazione e dichiarazione delle pene: qui si vorrebbero determinati con maggior precisione l'ambito, estensione, limiti, ecc. di questa procedura; finalmente la prevalenza dell'assoluzione nel foro interno: si fanno vedere gli inconvenienti e l'opportunità di riservare simile assoluzione alle pene occulte. [R. C. L.].

Sommaire L'auteur se propose de montrer l'importance du droit pénal dans la législation de l'Eglise. Après avoir indiqué les différents points sur lesquels porterait, selon les auteurs, la prochaine réforme du Livre V, il relève, en les soumettant à la critique, trois tendances du droit pénal actuel. Il cite d'abord le nombre toujours croissant des peines *latae sententiae:* on voudrait en proposer la réduction prudente. Il signale ensuite l'usage plus fréquent et presque exclusif de la voie dite administrative pour l'application et la déclaration des peines: on souhaiterait, à cet égard, des normes qui délimiteraient mieux l'extension du champ d'application de cette pro-

cédure. Il souligne enfin la possibilité outrée d'absoudre des censures au for interne: il en décrit les inconvénients et examine l'opportunité de réserver de telles absolutions aux cas occultes. [R. C. L.].

Sumario

Se puntualiza la importancia del derecho penal canónico en el ordenamiento jurídico eclesiástico. Indicados luego los puntos generales que se suelen proponer para la futura revisión del Libro V, se exponen y analizan tres tendencias dignas de ser tenidas en cuenta: la prevalencia de las penas *latae sententiae,* de las cuales se postula una prudente reducción; la prevalencia de la vía administrativa en la aplicación y declaración de las penas, en lo cual se desea una legislación que fije con más precisión los contornos de ese procedimiento; finalmente, la prevalencia de la absolución dada en el fuero interno: se señalan sus inconvenientes y se hace ver la oportunidad de reservarla a las censuras ocultas. [R. C. L.].

Summary

The present writer underscores the importance of penal legislation in the Church's juridical order. After indicating the general topics which should be taken into consideration in the projected revision of the Code, three trends of particular importance are analyzed. First the writer considers the prevalence of *latae sententiae* penalties and suggests that their number be reduced; then he points to the preference given to administrative procedure in the application and declaration of penalties and suggests that the aforesaid procedure be clearly defined as to its sphere and limits; finally he notes the prevalence of absolution in the internal forum, describes its disadvantages, and suggests that such absolution be reserved to occult penalties. [R. C. L.].

Summarium

Es wird zunächst auf die Notwendigkeit des Strafrechtes im Ordnungsgebilde des kanonischen Rechtes hingewiesen. Nachdem die allgemeinen Themen aufgezeigt wurden, über die — nach den verschiedenen Autoren — eine Neufassung des V. Buches verlaufen müßte, werden 3 Richtungen studiert, die wert sind, in Betrachtung gezogen zu werden: Zuerst das Vorherrschen der *poenae latae sententiae,* die in kluger Weise verringert werden müßten; hierauf das Vorherrschen des sogenannten Verwaltungsweges in der Anwendung und Erklärung der Strafen: hier möchte man mit größerer Genauigkeit das Gebiet, die Ausdehnung, die Grenzen usw. dieses Verfahrens abgesteckt finden; schließlich das Vorherrschen der Absolution *in foro interno:* hier werden die Nach- und Vorteile dieser Absolution für die okkulten Strafen aufgeführt. [R. C. L.].

RITORNIAMO A SAN TOMMASO*

P. UMBERTO DEGL'INNOCENTI O. P.

SUMMARIUM: Contra gratuitatem et anarchiam philosophiae modernae opponitur philosophia S. Thomae Aquinatis qui praestat: 1) amore veritatis obiectivae quaerendae et adipiscendae; 2) summa exsistimatione intellectus. Insuper: 3) eius philosophia non est gratuita nec arbitraria sed solide fundata in experientia completa; 4) favet aequae libertati scientificae; 5) ignorat modernum conflictum inter scientiam et philosophiam; 6) sese nitide distinguit a fide et a theologia, quamvis nec fidem nec theologiam respuat, immo cum utraque amice consocietur; 7) regitur methodo empirico rationali quo vitat excessus empirismi simul et rationalismi; 8) magni facit historiam quaestionum, sed non reducit scientiam ad catalogum opinionum quarum unusquisque quam maluerit eligere possit. [U. D. I.].

Accade assai spesso di sentir dire non solo da laici ma, purtroppo, anche da membri del Clero che è ormai ora di farla finita con San Tommaso, che bisogna decidersi ad abbandonarlo come non più adatto alle necessità moderne, nè più corrispondente alla mentalità e allo spirito di oggi. L'Aquinate — si dice — appartiene al Medio Evo, età barbara, piena d'ignoranza e d'oscurantismo. È quindi un *superato* e la sua dottrina va riposta in un museo d'antichità filosofico-teologiche, perchè in verità non riesce ormai ad accontentare nessuno. La Chiesa poi, che grandemente stima, approva, raccomanda e inculca il patrimonio scientifico di Tommaso, è malata anch'essa di vecchiaia. Va quindi rinnovata completamente perchè possa, camminando coi tempi, essere anche per noi ciò che fu nei tempi passati: maestra di verità e di vita.

Sotto queste lamentele s'annida evidentemente il pregiudizio del relativismo evoluzionistico, secondo cui la verità è *filia temporis,* e quindi « cum universis semper volventibus rebus una volvitur, semper itura, numquam perventura ».[1] Tale relativismo poi è il frutto naturale e lo sbocco logico della filosofia moderna che dal suo nascere pretese di rinnovare tutto *ab imis,* come se fino allora non fosse esistita nessuna filosofia. Ma non è abbastanza aver preteso di rinnovare tutto in tal modo; ciò che è più deteriore ancora, la nuova filosofia, quasi mai sorretta da solide ragioni, procede in modo del tutto arbitrario. Dal dubbio esagerato, nacque la filosofia di Renato Descartes (1596-1650) che pose a criterio di verità l'idea chiara e distinta (il *Discorso del Metodo* è del 1636). Con ciò però si staccava irrimediabilmente dalla realtà estramentale, gettando così i primi fondamenti dell'idealismo. Pochi anni prima, il fondatore del moderno empirismo

* Conferenza tenuta al Pontificio Ateneo Salesiano di via Marsala in Roma, il 7 marzo 1961, in onore di San Tommaso d'Aquino.

[1] Parole di Pio XII a proposito della cosiddetta *Théologie Nouvelle,* cfr. *Acta Ap. Sedis,* 38 (1946), p. 384.

Francesco Bacone (1561-1626) si era arrogato lo stesso compito con la sua *Instauratio Magna* (1605 la prima parte: *De dignitate et augmentis scientiarum* in inglese, nel 1623 anche in latino; nel 1620 la seconda parte: *Novum Organum scientiarum,* dove si tratta del metodo); il compito cioè di rifare tutto dai fondamenti, mettendo da parte ogni continuità scientifica e basandosi unicamente su un metodo strettamente induttivo, dopo aver coperto di disprezzo l'antica metafisica.

Il vizio comune, e quasi peccato originale, di tali filosofie fu la mancanza assoluta di vera ed oggettiva giustificazione dei fondamenti su cui s'innalzavano. Tale giustificazione infatti non veniva riposta nell'esperienza interpretata dalla ragione ma piuttosto nello spirito, che procedeva gratuitamente ad affermazioni sempre più audaci, non esclusi gli stessi empiristi i quali, mentre protestavano di voler farsi condurre dall'esperienza, riducevano poi quasi a nulla il predetto criterio con la mutilazione arbitraria dell'esperienza stessa, ridotta naturalmente alla sola esperienza sensibile.

Peggio poi si comportarono i razionalisti cartesiani. Basta un esempio. Dalla ingiustificata e piuttosto ambigua definizione della sostanza data da Cartesio quando scriveva: « Nos cum substantiam concipimus, non aliud concipimus nisi rem quae ita exsistit ut nonnisi seipsa ad exsistendum indigeat »,[2] partì Benedetto Spinoza (1632-1677) per coniarne un'altra non dissimile, che suona così: « Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est: cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat ».[3] Da tale definizione, come da radice, spuntò e crebbe tutto il suo panteismo. Lo stesso, dopo, fece Kant (1724-1804), la cui costruzione gnoseologica a base di forme e categorie, fu e rimane tutta aprioristica ed ingiustificata, come ingiustificato era rimasto il fenomenismo di David Hume (1711-1760) che Kant suppone e che promanò da una esperienza conoscitiva incompleta, in quanto limitata alla sola esperienza sensibile. Del tutto aprioristici e senza neppure l'ombra d'una giustificazione oggettiva, sono pure i sistemi idealistici postkantiani, com'è noto; e più o meno tutti gli altri che successero ai kantiani, e che si reggono o su pregiudizi sistematici, o su mere affermazioni dei loro stessi autori. Siccome però *quod gratis asseritur, gratis negatur,* è avvenuto che la filosofia è diventata un immenso campo di asserzioni contraddittorie che si distruggono a vicenda, poichè ciascun filosofo non si serve di altro criterio di verità che il proprio arbitrio. Di qui due grandissimi inconvenienti: lo scetticismo o il relativismo, il primo dei quali nega l'esistenza stessa della *verità,* o almeno la nostra possibilità di raggiungerla; l'altro invece l'ammette per qualsiasi sistema, nel senso che ciascuno ha ragione dal suo punto di vista. Sotto il relativismo si nasconde evidentemente un'altra gratuita e ambiziosa credenza, che cioè l'uomo non più *scopra,* ma *faccia* la verità, e che quindi tutto ciò che ad ognuno piacerà d'affermare, sia *ipso facto* vero e degno d'esser pubblicato ai quattro venti. Su questo fondamento gradualmente

[2] *Principia Philosophiae,* p. I, n. 51.

[3] *Ethica, ordine geometrico demonstrata,* p. I, def. 3.

e insensibilmente è sorta la babelica torre della filosofia moderna, dove nessuno intende più il suo prossimo, come nei luoghi dove domina il frastuono e la confusione. Di qui anche la pessima fama che la filosofia si è fatta e continua a farsi presso gli estranei, e il relativo discredito e disprezzo in cui son caduti i filosofi, a cui giustamente si addebita un così lacrimevole stato di cose.[4]

Che fare dunque? Bisognerà buttare tutto a mare, rinunziando ad ogni specie di filosofia? Oppure, al contrario, se ne dovrà abbracciare una qualsiasi, tanto per conservare il glorioso titolo di pensatori? Ma la prima soluzione equivarrebbe a un vero suicidio intellettuale, la seconda sarebbe poco seria e indegna d'un uomo sapiente.

Vediamo perciò, se in quell'antico Dottore medievale che si chiama Tommaso d'Aquino, non si trovi per caso la soluzione giusta che soddisfi in pieno le nostre esigenze umano-scientifiche, e ci permetta di esser filosofi senza esser ridicoli.

La prima cosa che spontaneamente si presenta a chi s'avvicina all'Aquinate, è il fine genuino e schietto della filosofia stessa, che non pare si possa porre in altro che nella ricerca spassionata e nella sudata conquista della verità. « Studium philosophiae — scrive Tommaso — non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum ».[5] « Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei quid tu velis vel quid tu intelligas, cognoscere; sed solum quid rei veritas habeat ».[6]

Le opinioni dunque non valgono per sè, ma in quanto servono a scoprire la verità, e così aumentare il patrimonio scientifico. Perciò è lecito, per amore della verità, contendere con chi che sia, anche con Dio; com'era il caso di Giobbe. « Videbatur autem — ci fa sapere l'Aquinate — disputatio hominis ad Deum esse indebita propter excellentiam qua Deus hominem excedit. Sed considerandum est quod veritas *ex diversitate personarum non variatur;* unde cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest cum quocumque disputet ».[7] In effetti sono infiniti la dignità e il valore della verità. « Omne verum — proclama San Tommaso — a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est »; [8] il che quadra a pennello con quanto aveva già detto Sant'Agostino: « Quicumque bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat, ubicumque invenerit, veritatem ».[9] Da ciò segue che l'amore della verità deve prevalere sull'amore stesso degli amici. « Videtur melius esse, id est magis honestum et ad bonos mores pertinens, et omnino *oportere* ut homo non vereatur oppugnare *familiares suos* pro salute veritatis. Est enim hoc adeo necessarium ad bonos mores ut sine hoc virtus conservari non possit. Nisi enim homo veritatem familiaribus praeferret, consequens est quod homo falsa iudicia et falsa testimonia proferret pro defensione amicorum. Quod est contra veritatem ».[10] E ciò s'addice massimamente ai

[4] Tra gli studenti italiani corre, a dileggio, la seguente ermetica definizione della filosofia: « La palingenetica obliterazione dell'io cosciente, che s'infutura nell'archetipo dell'antropomorfismo universale ».

[5] *In I. de Coelo et Mundo*, c. 10, lez. 22, n. 288. Ed. Marietti, 1952.

[6] *I P. Summae*, q. 107, a. 2.

[7] *In Job*, c. 13, lez. 2. S. Thomae *Opera Omnia*, ed. Parmensis, t. XIV, p. 57 a.

[8] *In Evang. Joannis*, c. 1, lez. 3, II, n. 103. Ed. Marietti, 1952, p. 22.

[9] *De Doctr. Christ.*, II, 18, 28; PL 34, 49.

[10] *In I Ethic.*, lez. 6, n. 76. Ed. Marietti, 1949.

filosofi. « Et quamvis universaliter, ratione pertinente ad omnes homines, veritas sit praeferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere *philosophos,* qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis ».[11] La ragione poi di tale preferenza, secondo l'Aquinate che qui commenta Aristotele, è la seguente: « Ei qui est magis amicus, magis est deferendum. Cum autem habeamus amicitiam ad ambo, scilicet ad veritatem et ad hominem, *magis debemus amare veritatem quam hominem,* quia hominem praecipue debemus amare propter veritatem, et veritatem (propter se). Veritas autem est amicus huiusmodi superexcellens, cui debetur reverentia honoris. Etiam veritas est *quoddam divinum;* in Deo enim primo et principaliter invenitur. Et ideo concludit (Arist.) quod sanctum est praehonorare veritatem hominibus amicis ».[12] E porta l'esempio di Platone, « qui reprobans opinionem Socratis magistri sui, dicit quod *oportet magis de veritate curare quam de aliquo alio.* Et alibi dicit: amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas. Et in alio loco: de Socrate quidem parum est curandum, de veritate multum ».[13] E questo va tenuto presente specialmente dai filosofi, i quali sono esposti più degli altri a sbagliare, e a sbagliare grossolanamente, come nota Marco Tullio Cicerone (106-43 a. C.): « Nil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum ».[14]

Certo non è facile essere oggettivi ed evitare il tradimento della verità. San Tommaso d'Aquino, però, è — a detta di tutti — il genio dell'equilibrio, che cerca la verità senza scopi di parte o di scuola; e che nell'ossequio alla verità è così dimentico di se stesso che non teme affatto di correggersi spontaneamente dove scopra d'aver parlato meno rettamente. Tale oggettività è condizione indispensabile (*sine qua non*) della ricerca e dell'insegnamento della verità, che non deve guardare in faccia a nessuno.

Un'altra dote che piace moltissimo nell'Aquinate e gli attira le simpatie dei veri sapienti, è la stima altissima che egli ha dell'intelletto. « Sapiens diligit et honorat intellectum qui maxime amatur a Deo inter res humanas ».[15] Da ciò la sua detestazione dell'errore circa la natura dell'intelletto. « Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores; et eos, cum facultas adfuerit, confutandi. Inter alios autem errores, *indecentior* videtur esse error quo *circa intellectum* erratur, per quem nati sumus, devitatis erroribus, cognoscere veritatem ».[16] Per la qual cosa San Tommaso fa i più grandi elogi dell'intelletto. « Supremum in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus qui est rationis origo ».[17]

Dai princìpi infatti, percepiti dall'intelletto, la ragione procede a dedurre le sue conclusioni, le quali tutta la forza di verità la traggono appunto dai princìpi. « Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit *intellectivum,* nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium per-

[11] *In I Ethic.* lez. 6, n. 76. Ed. cit.
[12] *Ibid.*, n. 77.
[13] *Ibid.*, n. 78.
[14] *De Divinatione*, II, 58, 119.
[15] *In X Ethic.*, lez. 13, n. 2134. Ed. cit.
[16] *De unitate intellectus contra Averroistas.* Edizione Keeler, 1936, p. 1, n. 1.
[17] *I Contra Gentiles*, c. 57.

fectiones ».[18] « In mortalibus habentibus intellectum necesse est omnia alia praeexsistere, sicut quaedam instrumenta et praeparatoria ad intellectum, qui est *ultima perfectio* intenta in operatione naturae ».[19] « Valde rationabile est quod intellectus sit nobilissimus omnium et divinus secundum naturam ».[20]

Al contrario i moderni, quasi tutti da Kant in poi, sono affetti dal pregiudizio antiintellettualistico, e ricusano di fidarsi dell'intelletto; per la qual cosa già da principio diventano inetti a filosofare rettamente e con frutto.

Poichè, tuttavia, l'uomo non è specificamente intellettivo come gli angeli, ma *razionale,* non può subito e simultaneamente, quasi con un unico sguardo, conoscere ogni cosa; ma lentamente e laboriosamente, e non senza vacillamenti ed errori. Di qui la legge del progresso umano, il quale, sebbene *supponga* un'imperfezione, in sè però è perfezione, anzi gloria dell'uomo. E l'Aquinate ce lo dice bellamente così: « Ad hominis naturam pertinet ratione uti ad veritatis investigationem. Rationis autem proprium est *non statim* apprehendere veritatem. Et ideo ad hominem pertinet *paullatim* in cognitione veritatis proficere ».[21] E perciò: « Ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum ».[22] L'edificio filosofico dunque non può esser costruito da un uomo solo, ma è opera dei secoli e di tutto il genere umano. Per la qual cosa è stolto pretendere di ricostruire quasi ad ogni età e su nuovi fondamenti tutta la filosofia: in tal modo la filosofia rimarrebbe sempre bambina.

In terzo luogo, ciò che grandemente raccomanda la filosofia di San Tommaso è il fatto che essa non è per nulla gratuita, ingiustificata; e tanto meno aprioristica ed arbitraria. Ma si lascia condurre dall'esperienza, sia materiale esterna che spirituale interna; esperienza sulla quale saldamente si basa e alla quale ritorna come criterio di revisione e di collaudo. E appunto da tale esperienza l'uomo apprende di non essere il *creatore* e neanche il *legislatore* della realtà, ma solo lo *scopritore* di essa; la quale realtà perciò diventa la sua norma sicura nell'arduo compito del filosofare. Si appresta così al filosofare un solido inizio, si stabilisce un fermo criterio di discernere il vero dal falso, vien eliminato ogni arbitrio, ed egregiamente si provvede alle sorti future della sana e perenne filosofia. Dall'esperienza infatti, attraverso l'elaborazione *formale,* cioè non alterativa dei dati, nascono i concetti, il cui valore oggettivo è con ciò stesso messo al sicuro, mentre il realismo ne risulta pienamente giustificato. L'esperienza poi prerequisita alla Filosofia, non è l'esperienza dei laboratori scientifici, sempre perfettibile e mai completa e che, mentre risente necessariamente delle vicissitudini umane, non è possibile che a pochi fortunati. Basta invece l'esperienza umana totale, che include cioè il corpo e l'anima, e che ognuno può facilmente procurarsi da sè (autoesperienza), e che, d'altra parte, fornisce la base concreta e sicura di quasi tutti i concetti, per il fatto che l'uomo si dice ed è un microcosmo « quia — nota l'Angelico — omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo ».[23] In particolare, sull'esperienza

[18] *I Contra Gentiles,* c. 44, n. 5.
[19] *In II De Anima,* lez. 6, n. 301. Ed. Marietti, 1959.
[20] *In I De Anima,* lez. 12, n. 188. Ed. cit.
[21] *In I Ethic.,* lez. 11, n. 132. Ed. cit.
[22] *Ibid.,* n. 133.
[23] I, q. 91, a. 1.

umana totale si può costruire tutta la psicologia razionale che dalla moderna psicologia sperimentale non avrà che preziose conferme. Parimente sull'autoesperienza umana si appoggiano tutti i fondamentali e più importanti concetti dell'etica individuale e sociale, e anche i concetti della metafisica, poichè l'uomo ha nei suoi stati ed atti un'immediata e chiara esperienza di se stesso come sostanza e perciò come ente in senso proprio e completo; nonchè esperienza di ente vivo, corporeo insieme e spirituale; di ente intelligente e morale, fornito del senso del dovere e della responsabilità; del senso estetico, artistico e religioso; e finalmente di quella preziosissima cosa che è l'autocoscienza. Tali concetti li applicherà poi facilmente agli altri uomini, che con verità avrà imparato a conoscere come suoi simili dalla somiglianza della figura, massimo segno distintivo della specie, come attesta l'Aquinate.[24] Agli altri enti poi, come gli animali bruti, le piante e i minerali, applicherà solo quei concetti della cui presenza in essi avrà scoperto i segni chiari, come ad es. il concetto di ente, di sostanza, di corpo, di vita inferiore, ecc.; e in pari tempo negherà di essi quei concetti che gli risultano propri esclusivamente di se stesso, come il concetto d'intelligenza e di libertà (il gatto — dirà — non è nè libero nè intelligente). Inoltre, anche per dimostrare l'esistenza di Dio, l'uomo non ha bisogno, in fondo, che di se stesso; poichè si esperimenta e si riconosce come ente mutevole, finito, dipendente, relativo, causato; soggetto all'ignoranza e all'errore; affetto da innumerevoli tare e miserie; preda delle malattie, e finalmente vittima della morte. Costaterà agevolmente che esiste *di fatto* e non di *diritto,* che *ha* l'essere ma non è l'essere; e ciò lo costringerà ad ammettere un essere superiore che in definitiva dovrà essere autosufficiente, ente per essenza: Dio. La sua struttura di essere composto di corpo e anima, di spirito e materia, l'aiuterà a comprendere la struttura similare dei corpi infraumani e la struttura ilemorfica in genere. Per la costituzione della materia, finalmente, dovrà consultare le scienze, che su tale questione non hanno ancora detto l'ultima parola.

Di un altro pregio può andare giustamente orgogliosa la dottrina di San Tommaso: quello di esser favorevole, nel filosofare, a un'equa libertà. Ciò risulta apertamente dal suo atteggiamento circa l'autorità in filosofia: « Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus »,[25] e dall'affermazione del diritto di libertà nelle *opinioni* teologiche: « In his quae de necessitate fidei non sunt, licuit eis (*Sanctis*) diversimode opinari sicut et *nobis* ».[26] Del resto la stessa cosa insegnava il suo maestro, Sant'Alberto Magno: « In aliis scientiis (*a theologia diversis*) locus ab auctoritate infirmus est et infirmior caeteris, quia perspicacitati humani ingenii, quae fallibilis est, innitur. Propter quod Tullius, in libro *De natura Deorum,* deridens scholam Pythagorae dicit quod de nullo quaerebat rationem aliam nisi quod ipse dixit; ipse autem erat Pythagoras ».[27] Perciò nessun filosofo può pretendere l'infallibilità, come lo stesso

[24] « Inter omnes qualitates, figurae maxime consequuntur et *demonstrant* species rerum. Quod maxime in plantis et animalibus patet, in quibus nullo *certiori indicio* diversitas specierum diindicari potest quam *diversitate figurarum* ». *In VII Physic.*, lez. 5, n. 917. Ed. Marietti, 1954, p. 470.

[25] I, q. 1, a. 8, ad 2.

[26] *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

[27] *Summa Theologica,* I, q. 5, membrum 2.

Alberto dichiara altrove seccamente: « Qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod numquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos ».[28]

Un altro insigne merito della dottrina di San Tommaso è che ignora del tutto il conflitto moderno tra scienza e filosofia, poichè secondo lui coincidono la definizione della scienza e della filosofia, cioè *cognitio per causas*. Perciò ogni autentica filosofia è scienza perchè è *per causas;* e viceversa: ogni vera e perfetta scienza è filosofia. Che se una scienza non è *per causas,* non merita neppure il nome di scienza. Meno rettamente dunque si dice e si scrive da molti che le scienze considerano le cause *prossime,* la filosofia invece considera le cause remote ed ultime, poichè le une e le altre appartengono alla filosofia, in quanto è scienza insieme e sapienza. « Sciendum est — scrive l'Angelico — quod Aristoteles in *VI Ethic.* ponit quinque (habitus seu virtutes) quae se habent semper ad verum, scilicet artem, scientiam, sapientiam, prudentiam et intellectum; subiungens duo quae se habent ad verum et falsum, scilicet suspicionem et opinionem. Prima autem quinque se habent solum ad verum, quia important rectitudinem rationis. Sed tria eorum, scilicet sapientia, scientia et intellectus, important rectitudinem cognitionis circa *necessaria:* scientia quidem circa *conclusiones,* intellectus autem circa *principia,* sapientia autem circa causas *altissimas,* quae sunt causae divinae ». Ora, trattare delle cause divine appartiene a quella parte della filosofia che si chiama Teologia razionale (o Teodicea). « Alia vero duo — continua San Tommaso — scilicet ars et prudentia, important rectitudinem rationis circa contingentia... Determinare quidem de sapientia quid sit et quomodo se habeat, et de scientia et intellectu et arte, pertinet aliqualiter ad philosophiam primam (metaphysicam), prudentia vero pertinet ad considerationem moralem; intellectus et ratio, secundum quod significant *potentias* quasdam pertinent ad cognitionem naturalem, ut patet in lib. *De Anima* ».[29] Tale divisione è presa, com'è manifesto, da parte dell'oggetto. E così non abbiamo che tre abiti intellettuali speculativi, vale a dire sapienza, scienza ed intelletto. Infatti l'oggetto dell'intelletto che è il vero, o è *per sè noto,* cioè evidente; o tale che si attinge per *inquisizione della ragione*. Quanto al primo (*il vero evidente*) abbiamo l'abito dei princìpi che vien detto *intellectus*. Il secondo oggetto (*non per sè noto*) è a sua volta duplice: è ultimo (*inquisitionis seu conclusionis*) rispetto a *tutta* la conoscenza umana, e circa questo abbiamo l'*habitus sapientiae* che considera le *cause altissime,* e perciò giudica di tutte le cose (anche dei primi princìpi per sè noti); oppure è l'ultimo rispetto a qualche genere di verità, e circa questo abbiamo la *scienza;* e così secondo i diversi generi di scibili si hanno diverse scienze; la sapienza invece è soltanto una.[30] Da notare anche che la sapienza diventa una certa *scientia eminens* in quanto fornisce la dimostrazione di *alcuni* primi princìpi dell'ente; diventa invece un *nobilis intellectus* in quanto manifesta i princìpi *universalissimi* dell'ente in quanto ente, ed altre

[28] *Physic.*, lib. VIII, tract. I, c. 14.
[29] *In I Poster*, lez. 44, n. 405. Ed. Marietti, 1955.
[30] Cfr. I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 2.

nozioni comuni, come il tutto, l'eguale e l'ineguale, ecc.; conosciuti i quali restano subito notificati i primi princìpi della dimostrazione.

Dopo di che, è manifesta la differenza tra scienza e sapienza secondo l'Aquinate. « In his in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quae deficiunt a perfectissimo; ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium (terminorum), illud quod significat *quod quid est* (l'essenza), speciali nomine, *definitio* vocatur; quae autem ab hoc deficiunt convertibilia exsistentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quod *propria* dicuntur. Quia ergo nomen scientiae importat quamdam certitudinem iudicii... siquidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, (scientia) habet speciale nomen quod est *sapientia;* dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare; simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio *divinarum* rerum vocatur sapientia, cognitio rerum *humanarum* vocatur scientia, quasi communi nomine, important certitudinem iudicii, appropriato ad iudicium quod fit per causas secundas ».[31] Concludendo pertanto: « Sapientia non dividitur *contra* scientiam sicut oppositum contra oppositum, sed quia se habet ex *additione* ad scientiam. Est enim sapientia, ut dicit philosophus, *caput omnium scientiarum,* regulans omnes alias in quantum de altissimis principiis est ».[32]

La definizione che della filosofia dànno i moderni scolastici (*per altissimas causas*) è definizione della *sapienza,* non propriamente della *scienza;* ed è anche un po' incoerente, per non dire contraddittoria, quando dice: « *scientia* rerum omnium per *altissimas* causas », cioè sapienza. Riservando poi le cause *prossime* alle scienze in senso moderno, si viene implicitamente a negare il carattere strettamente scientifico di esse, in quanto le cause prossime sono *effetti* di superiori cause. L'esatta definizione sarebbe: « Scientia rerum omnium *per causas* » (sia prossime che remote, basse o alte che siano). Così è per esempio la definizione pregnante e completa di Cicerone, dal quale hanno attinto immediatamente gli scolastici. « Quid enim est, per deos, optabilius sapientia, quid praestantius, quid homini melius, quid homine dignius? Hanc igitur qui expetunt, *philosophi* nominantur. Nec quidquam aliud est philosophia, si interpretari velis (dunque etimologicamente), praeter *studium sapientiae*. Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, *rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur scientia* » (scienza di tutte le cause, quindi *scienza e sapienza*

[31] II[a]-II[ae], q. 9, a. 2. Per il fatto che il nome *scienza* indica una certa certezza di giudizio (II[a]-II[ae], q. 9, a. 1, ad 1), se tale certezza di giudizio si produce in virtù d'una causa altissima, si avrà un nome speciale che è quello appunto di *sapienza*... E per questo, assolutamente parlando, è detto sapiente colui che conosce la causa che è puramente e semplicemente la più alta di tutte, cioè Dio; e *sapienza* si dice pure la conoscenza delle cose divine. Quanto alla conoscenza delle cose umane, questa è detta *scienza* con un nome *comune,* implicante tuttavia certezza di giudizio, appropriato (tale nome) al giudizio che si fa per mezzo delle cause seconde. Insomma al giudizio meno perfetto si dà il nome comune, ordinario, di *scienza*; al giudizio più perfetto (perchè fatto per mezzo di cause superiori, divine), il nome speciale di *sapienza*.

[32] *In Boeth. de Trin.*, q. 2, a. 2, ad 1.

insieme); « cuius studium qui vituperat haud sane intelligo quidnam sit quod laudandum putet » (*De Officiis*, lib. 2, c. 4-6).

Un ultimo beneficio (ultimo per *numerazione*, non per *dignità: last, not least*, direbbero gl'Inglesi) che l'Aquinate apporta ai suoi discepoli, è la sua netta distinzione, ritenuta e propugnata sempre e dappertutto, tra la fede e la ragione, la filosofia e la teologia. La fede infatti fornisce alla teologia i princìpi dai quali il teologo enuclea le sue conclusioni propriamente teologiche; e si ha così lo *scire divinum*. La ragione, a sua volta, offre alla filosofia i princìpi, ottenuti da una precedente induzione, dai quali il filosofo procede alle sue conclusioni; e ciò costituisce lo *scire humanum*. Questo *duplice scire* San Tommaso lo distingue sempre accuratamente, senza tuttavia separare uno dall'altro, e tanto meno opporre l'uno all'altro. Sono infatti bene distinte tra loro teologia e filosofia, anche quando trattano dello stesso soggetto, perchè si servono di un *diverso lume* nelle loro conclusioni. E l'Aquinate non trascura di rilevare l'utilità di questa distinzione: « Mihi *videtur tutius esse*, quae philosophi communius senserunt et nostrae fidei non repugnant, *neque* sic esse asserenda ut *dogmata* fidei, licet aliquando sub nomine philosophorum introducantur (nella fede); *neque* sic esse neganda tamquam fidei contraria, ne sapientibus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio praebeatur ».[33] Tuttavia non possono esser contrarie filosofia e teologia, quasi che fosse lecito all'una rigettare le verità dell'altra; poichè in tal caso — spiega l'Aquinate — « cum utrumque (fides et ratio) sit a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis ».[34] Se però nasce un conflitto, prevale evidentemente la fede perchè ha un fondamento incomparabilmente più solido, anzi inespugnabile. Perciò: « Si quid in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae *abusus* ex defectu rationis ».[35] Lo stesso vale della teologia (non sempre dei teologi): « Quidquid in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae (theologiae) repugnans, totum condemnatur ut falsum ».[36]

C'è ancora di meglio, però. Per quanto distinte, filosofia e teologia sono e devon essere amiche. In effetti intercedono tra loro ottimi rapporti. La teologia infatti, come scienza superiore, ancorata alla parola di Dio, conferma dall'alto ed illumina la ragione, soprattutto quanto alle verità fondamentali della vita religiosa e morale. Anzi, rispetto a tali verità, la rivelazione fu moralmente necessaria; poichè, sebbene queste verità (la creazione, per es., la provvidenza, l'immortalità, le sanzioni della vita futura, ecc.) non superino la capacità della ragione umana, in pratica tuttavia, a causa delle occupazioni materiali, delle sollecitudini quotidiane, delle passioni, dell'ignoranza e il difetto dell'acume intellettuale, superano di fatto il livello ordinario dell'intelligenza dei più. Per la qual cosa — osserva San Tommaso — « salubriter divina providit elementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili

[33] De articulis 42 ad Fr. Joannem Vercellensem, in Proemio. *Opuscola Theologica*, vol. I. Ed. Marietti, 1954, p. 211.

[34] *In Boeth. de Trin.*, q. 2, a. 3.

[35] *Ibid.*

[36] I, q. 1, a. 6, ad 2.

possint divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore ».[37] A sua volta la filosofia serve alla fede: « *Primo,* ad demonstrandum ea quae sunt *praeambula* fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia (in theologia), ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur: ut Deum esse, Deum esse unum et huiusmodi, de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. *Secundo,* ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris *de Trinitate* utitur multis similitudinibus, ex doctrinis philosophicis sumptis, ad manifestandam Trinitatem. *Tertio,* ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria ».[38]

Da tutto ciò risulta la piena armonia tra la fede e la ragione, tra la teologia e la filosofia, senz'alcuna confusione dell'ordine naturale e soprannaturale.

Che poi l'ordine soprannaturale non sia una semplice appiccicatura o una mera giustapposizione alla natura, ma s'inserisca nel più profondo del nostro essere come un'elevazione che ci nobilita e ci arricchisce incomparabilmente, risulta per San Tommaso dall'aureo principio « Gratia *perficit* naturam ».

Per quanto finalmente si riferisce al metodo, questo è, per l'Aquinate, l'ottimo metodo *empirico-razionale* che scansa a un tempo gli eccessi e gli svantaggi dell'empirismo il quale s'attacca tutto e unicamente ai nudi fatti dell'esperienza; e quelli del razionalismo che, al contrario, l'esperienza la trascura completamente. L'Aquinate, riprovando l'uno e l'altro di questi estremi, comincia dai dati dell'esperienza per dare alla filosofia una ferma base oggettiva; ma dai dati assurge alle essenze ed ai princìpi, attraverso l'elaborazione dell'intelletto; poi ne ridiscende per compiere la sintesi scientifica con l'applicazione dei princìpi ai casi particolari. È questo il cosiddetto metodo *circolare,* l'unico che salvi la filosofia dalle costruzioni aprioristiche ed arbitrarie, e le consenta di progredire veramente, senza ritornare sempre daccapo.

Nè San Tommaso ha ignorato, e tanto meno disprezzato, la storia dei problemi e delle dottrine; ma neanche l'ha sopravvalutata riducendo la scienza a una statistica delle varie opinioni dove ognuno possa pescare ciò che più gli capacita. Quello che soprattutto sta a cuore all'Angelico è la verità che ci fa liberi; e perciò dovunque trova il vero che è il bene dell'intelletto, lo accoglie volentieri, lo discute acutamente, e poi lo inserisce nel suo sistema con intelligenza e coerenza, dandogli lo stimma inconfondibile della propria personalità scientifica ed umana. A tale stupenda sintesi concorre, a suo modo, anche l'errore, come egregiamente espone lui stesso nel suo commento alla *Metafisica* d'Aristotele: « Adiuvatur unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem iuvatur ab his qui veritatem invenerunt; quia sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, (id) simul in unum collectum, posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero in quantum priores errantes circa veritatem, posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas

[37] *I Contra Gent.*, c. 4. [38] V. nota 34.

limpidius appareret ».[39] « Est autem iustum ut his quibus adiuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione veritatis, gratias agamus... Et similiter est dicendum de philosophis qui enuntiaverunt universales veritates rerum. A quibusdam enim praedecessorum nostrorum accepimus aliquas opiniones de veritate rerum in quibus credimus eos bene dixisse, alias opiniones praetermittentes. Et iterum illi a quibus nos accepimus, invenerunt aliquos praedecessores a quibus acceperunt, quique fuerunt eis causa instructionis ».[40]

Giunto alla fine di questa mia conversazione, mi domando: che cosa impedisce che con piena fiducia ci rivolgiamo a questo incomparabile maestro che è l'Aquinate, e abbracciamo con perfetta consapevolezza e tranquillità le sue dottrine? Niente assolutamente. San Tommaso infatti non insegna nè propone alcunchè di gratuito, nulla d'ingiustificato, nulla il cui solido fondamento non possa essere costatato e confermato dall'esperienza personale d'ognuno. Il suo magistero c'insegnerà a cercare sempre con appassionato amore la verità, e a cercarla con serena oggettività senza secondi fini; ad affrontare i problemi con competenza e coraggio, a discutere con acume le varie ragioni pro e contro e a scegliere, dopo maturo esame, non la soluzione più moderna e brillante, ma quella più conforme alla schietta realtà delle cose, che sarà poi anche quella più rispondente alla nostra intima persuasione e più confacente alle superiori esigenze del nostro intelletto. La filosofia dell'Aquinate si presenta, tra l'altro, come la più equilibrata di tutte, in quanto tiene conto di tutti gli elementi dei problemi e di tutti gli apporti storici positivi; inoltre non addensa tenebre su tenebre, come fa la maggior parte dei filosofi moderni che si compiacciono nell'ermetismo; nè mette il filosofo contro l'uomo o l'uomo contro il cristiano; non scinde il contingente dal necessario, il naturale dal soprannaturale, o il temporale dall'eterno; ma in tutto cerca di operare unione ed armonia. La filosofia tomistica sa essere libera senza pregiudizi, audace senza temerità, costruttiva e progressiva senza iattura della verità. Non ha in orrore l'antichità, non disprezza la modernità, quella sana e doverosa; ma in ogni dove scopre, e da ogni parte accumula tesori di sapienza umana e divina. Ciò sanno molto bene coloro che sfogliano assiduamente i suoi immortali volumi e dalla loro lettura *gaudium de veritate percipiunt.*

[39] *In II Metaph.*, lez. 1, n. 287. [40] *Ibid.*, n. 288.

Sommario Contro la gratuità e l'anarchia della filosofia moderna si oppone la filosofia di S. Tommaso per le seguenti ragioni: 1) l'Aquinate possiede un immenso amore per la ricerca e la conquista della verità oggettiva, e 2) una somma stima dell'intelletto al quale s'affida con piena fiducia. 3) La filosofia tomistica non è gratuita nè arbitraria, ma solidamente fondata nell'esperienza completa, dalla quale parte e alla quale ritorna come a giustificazione e collaudo; 4) ama un'equa libertà scientifica e 5) ignora il conflitto moderno tra filosofia e scienza. 6) Inoltre si distingue nettamente dalla fede e dalla teologia, senza tuttavia rigettare nè l'una nè l'altra, ma

anzi perseguendo l'armonia tra ambedue. 7) Il metodo della filosofia tomistica è il metodo empirico razionale che scansa gli eccessi dell'empirismo puro e del razionalismo esagerato ed ogni soluzione unilaterale ed incompleta. 8) L'Aquinate infine sta per la continuità e il progresso della filosofia, e non trascura la storia dei problemi; non riduce però la scienza filosofica a un catalogo di opinioni, nel quale ognuno possa pescare ciò che più gli talenta. [U. D. I.].

Sommaire A la gratuité et à l'anarchie de la philosophie moderne s'oppose la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Celle-ci l'emporte: 1) par l'amour de la vérité objective, à chercher et à atteindre; 2) par l'estime extrême de l'intelligence. Au surplus, 3) la philosophie de l'Aquinate n'est ni gratuite, ni arbitraire, mais solidement fondée sur une expérience complète; 4) elle favorise une juste liberté scientifique; 5) elle ignore le conflit moderne entre la science et la philosophie; 6) elle se distingue nettement de la foi et de la théologie; elle ne rejette ni l'une ni l'autre, bien plus elle s'y harmonise amicalement; 7) elle est régie par la méthode empirique rationnelle, qui évite à la fois les excès de l'empirisme et du rationalisme; 8) tout en faisant grand cas de l'histoire des questions, elle ne réduit pas la science à un catalogue d'opinions, dont chacun peut choisir l'opinion qu'il préfère. [U. D. I.].

Sumario A la gratuidad y anarquía de la filosofía moderna se opone la filosofía de Santo Tomás, por las siguientes razones: 1) el amor por la investigación y conquista de la verdad objetiva; 2) estimación suma por el entendimiento; además, 3) su filosofía no es gratuita ni infundada sino sólidamente fundada en la experiencia completa; 4) favorece una equa libertad científica; 5) ignora el moderno conflicto entre ciencia y filosofía; 6) nítidamente se distingue de la fe y de la teología, sin rechazarlas, antes al contrario conjugándose amigablemente a ambas; 7) se rige por el método empírico racional, que evita a la vez los excesos del empirismo y del racionalismo; 8) tiene en gran consideración la historia de los problemas, sin reducir por ello la ciencia a un catálogo de opiniones de las que cada cual puede escoger la que prefiere. [U. D. I.].

Summary Opposed to the gratuitousness and anarchy of modern philosophies stands the philosophy of St. Thomas of Aquin, who excels: 1) for his love in seeking and attaining objective truth; 2) for his deep respect towards the intellect. Moreover, 3) his philosophy is neither gratuitous nor arbitrary but solidly grounded in experience; 4) it favors scientific liberty; 5) it refuses to accept the modern conflict between science and philosophy; 6) it distinguishes itself from faith and theology, both of which it does not disregard but—on the contrary—it seeks to harmonize; 7) it is based on a rational empirical method which avoids the extremes of empiricism and rationalism; 8) it gives great importance to the history of problems, but does not reduce philosophy to a listing of opinions, from which one may chose as he pleases. [U. D. I.].

Summarium Der modernen Philosophie mit ihrer oft so diskutiblen Grundlage und ihrer Tendenz zur Anarchie wird die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin gegenübergestellt. Der Gegensatz zeigt sich besonders in den folgenden Punkten: 1) Der Aquinat besitzt eine unüberwindliche Liebe zur objektiven Wahrheit, die zu suchen und aufzufinden ihm ein grundlegendes Bedürfnis ist; 2) Die Verstandeskraft steht für ihn an höchster Stelle; 3) Seine Philosophie scheut jede willkürliche und unbegründete Annahme und ist fest gegründet in der Erfahrung; 4) Er fördert die Freiheit der Wissenschaft; 5) Der Gegensatz zwischen Philosophie und Wissenschaft der Moderne ist ihm unbekannt; 6) Die Philosophie unterscheidet sich klar vom Glauben und von der Theologie, was aber nicht bedeutet daß er Glauben oder Theologie zurückweist, im Gegenteil: er versucht ihre Harmonie aufzuzeigen und herzustellen; 7) Seine Methode ist empirisch-rational und er versucht sowohl die Einseitigkeiten des reinen Empirismus als auch die des Rationalismus zu vermeiden; 8) Thomas tritt ein für die Kontinuierlichkeit und den Fortschritt in der Philosophie und vernachlässigt die Geschichte der Probleme nicht; trotzdem aber macht er aus der Philosophiewissenschaft nicht eine Sammlung von philosophischen Meinungen aus der jeder das heraussuchen kann, was ihm gerade gefällt. [U. D. I.].

LA PARTECIPAZIONE DEI LAICI AL RITO DELL'OLOCAUSTO

SECONDO Lv 1,3-13

NICOLÒ M. LOSS

La « legge sui sacrifici » (*Lv* 1-7) si apre trattando dell'olocausto offerto da privati (*Lv* 1). Quest'offerta poteva avvenire per sola devozione, oppure in seguito ad un voto (cfr. *Nu* 15,3-8); non ne erano esclusi nemmeno i non-israeliti (*Nu* 15,14-15).

Esistevano, naturalmente, olocausti obbligatori, sia privati (per es. nel caso della purificazione della puerpera, *Lv* 12,6-8), sia pubblici (oltre a quelli prescritti per le singole festività, soprattutto l'olocausto quotidiano perpetuo, *Ex* 29,38-42; *Lv* 6,2-6; *Nu* 28,2-8); ma essi non sono espressamente considerati in *Lv* 1.

Il modo stesso con cui in questo luogo è presentata la legge sull'olocausto con i suoi casi principali (vv. 2.3.10) fa intendere che non solo la scelta delle vittime (bovini od ovini), ma la stessa determinazione d'offrire un sacrificio dipende dall'offerente: « Se un uomo fra voi offrirà [1] a Jahvè un'offerta d'animali domestici, con bovini o con ovini offrirete le vostre offerte. Se la sua offerta è di bovini, con un maschio senza difetto l'offrirà... E se la sua offerta è di ovini, di pecore o di capre in olocausto, con un maschio senza difetto l'offrirà ».

L'offerente, inoltre, partecipa personalmente allo svolgimento del rito sacrificale.

Su questo secondo punto però i vari testi antichi [2] differiscono in modo notevole. Il presente studio ha per oggetto appunto le differenze testuali e la loro portata storica. Pur tenendo conto di tutti i testimoni antichi, concentreremo la nostra attenzione in particolare sul TM e sui LXX, che sono i più importanti e i più significativi.

[1] La forma verbale *yaqrîb*, « offrirà », ha implicita in sè una « sfumatura modale », che si potrebbe rendere traducendo « vorrà offrire »: cfr. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma, 1947 [2], § 113, *l.n;* si veda però anche E. KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar* (traduzione A. E. COWLEY), Oxford, 1910 [2], § 107 *r*, e specialmente la nota 4.

[2] Con questa denominazione comprendiamo il Testo Masoretico (TM), quello Samaritano (Sam), il testo greco dei Settanta (LXX), il Siriaco della Pešitta (Syr) e il latino della Volgata (Vg).

I testi.

In *Lv* 1 il TM presenta una serie di forme verbali alla terza persona maschile singolare (3ms), il cui soggetto non è espresso, ma che traduttori e commentatori con quasi assoluta concordia riferiscono all'offerente. Così si attribuiscono all'offerente, oltre alla presentazione della vittima (v. 3) ed all'imposizione della mano (v. 4), anche l'uccisione (vv. 5.11) e lo scorticamento dell'animale (v. 6), la sua divisione in pezzi (vv. 6.12), ed infine la lavatura delle interiora e delle zampe (vv. 9.13); ai sacerdoti, o ad un singolo sacerdote, vengono invece riservate la manipolazione del sangue (vv. 5.11), la preparazione del fuoco sull'altare (v. 7), la deposizione dei pezzi della vittima sul fuoco (vv. 8.12) e l'offerta finale del sacrificio (vv. 9.13), ossia le fasi del rito che involgono direttamente il sangue e l'altare.

Il Syr,[3] su questi punti, coincide perfettamente con il TM.

I LXX invece leggono le forme verbali sopra accennate alla terza persona plurale (3p). Il che, nel contesto, può intendersi solo se si riferiscono quelle forme ai sacerdoti. All'offerente viene riservata esclusivamente la presentazione della vittima al santuario e l'imposizione della mano; lo svolgimento del rito sacrificale vero e proprio è affidato per intero ai sacerdoti.

Tra le due forme estreme di testo ora nominate (TM con Syr da una parte, e LXX dall'altra) si collocano il Sam [4] e la Vg, che attribuiscono all'offerente l'uccisione della vittima, ma affidano ai sacerdoti tutto il resto dell'azione sacrificale.

Dal raffronto dei testi nasce un problema: le differenti forme testuali sono dovute ad una pura trasformazione letteraria avvenuta nella trasmissione manoscritta, oppure hanno un significato storico? In altri termini: vanno esse considerate come documentazione di una trasformazione del rito, o sono dovute solo a un rimaneggiamento del testo, senza corrispondenza nella realtà storica?

Il problema, di per sè, non tocca solo il caso dell'olocausto. Noi però limitiamo la nostra ricerca a questo breve tratto della « legge sui sacrifici », anzi al solo strato primario di essa, rappresentato da *Lv* 1,3-13, prescindendo sia dalla continuazione dello stesso testo in *Lv* 3, sia dalle aggiunte intermedie.[5]

[3] Oltre al testo riportato dalla Poliglotta di WALTON, abbiamo potuto confrontare anche l'edizione di LEE e BARNES, London, 1914.

[4] L'unico testo che abbiamo potuto consultare per il Sam è quello incluso nella Poliglotta di WALTON.

[5] È noto che *Lv* 3 è la continuazione di *Lv* 1. Nei due passi sono infatti facilmente rilevabili sia la continuità nell'enumerazione dei casi (iniziata in 1,3 e ripresa in 3,1), sia l'uniformità della struttura. Fra l'altro, *Lv* 3 presenta nel TM e nei LXX alcune differenze testuali strettamente analoghe a quelle da noi qui considerate (solo per una svista, nell'apparato critico del KITTEL non viene notata in 3,13 la variante: TM *wᵉšāḥaṭ*, LXX pl.); *Lv* 2, checchè sia da dire della sua origine e della sua antichità, viene considerato comunemente come un'aggiunta che rompe l'unità primitiva del testo; e come aggiunta viene considerato anche *Lv* 1, 14-17 (olocausto di volatili), che però alla nostra ricerca non interessa, perchè in questo caso tutto il rito viene svolto dal sacerdote officiante. La ragione di questa particolarità viene indicata nel fatto che, per far colare sull'altare il poco sangue che un piccolo uccello può avere (si ricordi che gli unici volatili atti al sacrificio per il Vecchio Testamento sono le tortore e le colombe), l'uccisione della vittima e la manipolazione del sangue devono avvenire in modo strettamente congiunto, e perciò nell'immediata vicinanza dell'altare, dove non ha accesso che il sacerdote.

La traduzione di Édouard Dhorme.

Nella traduzione del Levitico dovuta a É. Dhorme [6] il testo di cui ci occupiamo è reso in modo da rispondere sia alla lezione del TM che a quella dei LXX. Non è possibile, naturalmente, affermare con certezza che il traduttore abbia con ciò voluto dare una soluzione alla questione delle divergenze testuali dei testimoni antichi. Attesa tuttavia la particolare attenzione che il Dhorme portava in simili lavori, ci pare di poterlo affermare con sufficiente sicurezza.[7] In ogni caso, il fatto è ch'egli tutte le volte che i testi divergono, traduce la 3ms del TM con la forma impersonale, la quale evidentemente può corrispondere anche alle 3p dei LXX (per es. ai vv. 5-6: « On immolera le jeune taureau devant Iahvé... Puis on écorcera l'holocauste et on le morcellera en morceaux »). Così facendo, si distacca dalla posizione comune.[8]

La possibilità grammaticale di tradurre in questo modo è fuori di discussione,[9] quantunque a noi paia che, per i verbi usati normalmente con senso personale, l'impiego della 3ms con valore impersonale, soprattutto nei testi in prosa, si presenti come un fenomeno isolato, e pertanto possa sembrare alquanto strano che tale uso divenga in certo modo predominante in tutto un lungo testo.[10] Ma quello che nel passo da noi considerato rende positivamente sospetta la traduzione del Dhorme è l'evidente presenza logica dell'offerente come soggetto principale di tutto il contesto. Dopo essere stato esplicitamente nominato in 1,2,[11] esso viene ripetutamente richiamato, in modo inequivocabile, sia mediante pronomi personali ad esso indubbiamente riferiti, sia mediante verbi alla 3ms, che non possono intendersi se non come detti di lui: per es. nei vv. 3.4.

[6] *La Bible. L'Ancien Testament* (Bibliothèque de la Pléiade), t. I, Paris, 1956, pp. 295 ss.

[7] Ma si tenga presente la differenza con cui il Dhorme tratta la 3ms nei passi riferiti qui sotto, nota 10.

[8] Uno dei criteri evidenti seguiti dal Dhorme nella sua traduzione è quello di rispettare il più possibile il TM, ricorrendo a correzioni solo con estrema parsimonia. Ci vien fatto di pensare che a convincerlo della bontà della sua maniera di tradurre abbiano contribuito certi casi in cui la 3ms del TM non è, apparentemente, traducibile se non con l'impersonale. Ne indichiamo due. In *Lv* 2,8 la forma *wᵉhiqrîbāh* (3ms con suff.) si trova in un contesto alla 2ms. Il Dhorme traduce « on l'offrira ». In 4,15 *wᵉšāḥaṭ* si trova in un contesto alla 3mp. Il Dhorme ha « et on l'immolera ». Ma osserviamo che nel primo caso il testo consonantico (che è l'unico veramente importante) si può rispettare vocalizzando all'imperativo *wᵉhaqrîbāh*, come propone l'apparato del KITTEL, *ad loc.*; e che nel secondo caso, trattandosi del sacrificio per la colpa della comunità, sacrificio che viene offerto dagli anziani del popolo, la 3ms è evidentemente da riferire ad uno di essi, non meglio designato dal testo. Allo stesso modo in 2,2 la forma *wᵉqāmaṣ* è da riferire ad uno, non meglio designato, dei sacerdoti nominati subito prima: ed infatti anche il Dhorme esplicita « le prêtre en empoignera... ».

[9] Il fenomeno del « soggetto personale indefinito » espresso mediante la 3ms è trattato da KAUTZSCH-COWLEY, § 144 *d-e* (cfr. JOÜON, § 155 *d*).

[10] Il Dhorme applica il suo criterio di traduzione in tutta la legislazione sul sacrificio, quando incontra un verbo alla 3ms senza chiara indicazione diretta o indiretta del soggetto. Per es.: 2,6; 3,2b.4.10.15; 4,4b; ecc. Ci si può chiedere allora perchè non adotti l'identico criterio in passi come 3,2a.3.8a.9.13a.14, dove, a rigore, la traduzione con l'impersonale quadrerebbe esattamente allo stesso modo (cfr. sopra, nota 7).

[11] Non deve fare difficoltà il considerare che *'ādām kî-yaqrîb mikkem qorbān* rientri nei fatti che JOÜON, § 147, chiama « suppléances pronominales », cioè che nella frase il nome *'ādām* stia in luogo di un nostro pronome indefinito. Quantunque così indicato, il soggetto è formalmente personale, e non impersonale.

10.14.[12] Per di più, quando lo svolgimento di certe parti del rito non è attribuito all'offerente, il testo ha cura di esprimere chiaramente il nuovo soggetto, e ciò non solo nel caso ovvio in cui si tratti dei sacerdoti come gruppo (vv. 5b. 7.8.11b), ma anche nel caso in cui si tratti di un singolo sacerdote (vv. 9b. 12b.13b).[13]

Per tutto questo, la posizione del Dhorme ci sembra insostenibile: le differenze dei testi, e specialmente quelle presentate dal TM e dai LXX, rispondono davvero, come generalmente si ritiene, a modi diversi ed irriducibili di descrivere lo svolgimento del rito dell'olocausto.

La nostra questione, allora, si riduce a quella della ricerca dei possibili periodi storici, o degli ambienti diversi, a cui possano riferirsi i vari modi di compiere l'olocausto.

L'età del rituale ebraico secondo il P. Roland de Vaux, O. P.

Abbiamo cercato la risposta nella recente opera del P. de Vaux sulle istituzioni del Vecchio Testamento.[14] Ma in essa, se non andiamo errati, lo studio del rituale ebraico è fatto senza prendere in considerazione le testimonianze dei testi antichi differenti dal TM. Troviamo ripetutamente affermato che il sacerdote ebreo non è l'immolatore delle vittime se non in casi eccezionali, e cioè quando l'offerente, che di regola deve compiere l'uccisione della vittima, si trovi in stato d'impurità legale, oppure quando si tratti di sacrifici pubblici.[15]

Quanto all'età, per il P. de Vaux non c'è dubbio che il rituale contenuto nel « Codice Sacerdotale » (P) « è quello che fu seguito nel secondo Tempio, dopo l'Esilio ».[16] Esso cioè riflette lo stadio finale e definitivo, che rimase in vigore fino alla distruzione del secondo Tempio.[17]

Non è nostro compito discutere direttamente queste affermazioni. Crediamo però che in *Lv* 1,3-13 lo studio dei testi antichi e soprattutto di quello dei LXX, imponga qualche precisazione, giacchè (vogliamo ripeterlo) non ci troviamo di fronte a varianti isolate e attribuibili senz'altro alla vicenda della trasmissione manoscritta, ma ci troviamo di fronte ad un sistema coerente di varianti, da cui risultano dei modi differenti di svolgere l'intero rito. I due modi estremi sono quello del TM, che prevede un'ampia partecipazione diretta dell'offerente, e quello dei LXX che tale partecipazione esclude nettamente.[18] Tutto

[12] Cfr. inoltre 3,1.2.3.6.7.8.12.13; e vedi sopra, note 5 e 10.

[13] Cfr. ancora per i sacerdoti come gruppo 3, 2c.5.8c.13c; e per un singolo sacerdote 3,11.16.

[14] R. De Vaux, O.P., *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 voll., Paris, 1958-1960. Nel seguito citeremo abbreviando: *Inst.*, I e II.

[15] Cfr. *Inst.*, II, pp. 209.292-293.

[16] *Inst.*, II, p. 303. L'affermazione ricorre dapprima in *Inst.*, I, p. 293; ed è poi ripetuta più diffusamente in *Inst.*, II, p. 291.

[17] Si veda il capitolo sulla « Storia del sacrificio israelita », *Inst.*, II, pp. 303-313, e soprattutto, per la questione dell'olocausto, le pp. 306-309.

[18] Per la forma intermedia del testo (quella del Sam), secondo cui all'offerente è riservata ancora l'uccisione della vittima, non ci dovrebbe essere gran difficoltà, ove si ammetta ch'essa risponda al modo con cui si svolgeva l'olocausto nel Tempio samaritano. Resta però il problema del perchè la Vg abbia adottato tale testo; problema che non può trovare soluzione se non nello studio approfondito delle relazioni fra la Vg ed il Sam.

fa ritenere che si tratti di due stadi distinti nell'evoluzione del rito stesso. E si può perciò legittimamente chiedere se essi rispondano a tempi o ad ambienti diversi.[19] Siamo quindi condotti e come costretti a rivolgerci alla ricerca di dati e di riscontri nella storia.

Un indizio: l'« uccisione della Pasqua ».

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare a prima vista, le informazioni che la Bibbia ci fornisce sulla liturgia israelitica sono estremamente scarse, se si prescinde dalla parte puramente tecnica del rituale, contenuta nel « Codice Sacerdotale », e dai testi delle preghiere liturgiche, riferiti quasi esclusivamente nel Salterio, ma sulla cui utilizzazione concreta sappiamo ben poco di veramente chiaro e certo. Di modo che chi voglia farsi delle idee meno inesatte ed approssimative è condotto a far tesoro di quei pochissimi e frammentari indizi che s'incontrano come casualmente nei vari libri, soprattutto in occasione della narrazione di qualche particolare fatto rituale.[20]

Per quanto riguarda l'olocausto, questi indizi sono in generale molto vaghi. Fra tutti i testi estranei al Pentateuco,[21] una reale importanza presentano, a nostro giudizio, solo 2 *Chr* 29,18-36 ed *Ez* 44,10-14.

Ma ad essi si possono utilmente affiancare alcuni passi, in cui si accenna all'« uccisione della Pasqua »; e cioè: *Ex* 12,1-20.21-28; *Dt* 16,1-8; 2 *Chr* 30,15-20; 35,1-18; *Esd* 6,19-21. Tali passi illuminano indirettamente la nostra questione, lasciando intravvedere una delle possibili linee evolutive secondo le quali il compimento dei riti sacrificali presso gli Israeliti passò gradualmente, ed infine esclusivamente, nelle mani della classe sacerdotale.[22]

[19] A questo proposito può forse nascere un dubbio, giacchè le varianti dei testi potrebbero essere spiegate non da un'evoluzione effettiva del rito, ma da un rimaneggiamento del testo dettato da preoccupazioni dottrinali. Teoricamente tanto il TM che gli altri testi potrebbero essere frutto di sola elaborazione scolastica. Che una tale possibilità esista, si dimostra dal constatare nella legislazione ebraica degli esempi di esercitazioni teoriche. Pensiamo in concreto a due casi, disparati, ma non privi di significato. Uno è l'enumerazione, evidentemente sistematica, anzi sistematizzata, degli animali impuri in *Lv* 11. L'altro è la legge sull'anno giubilare di *Lv* 25,8-17. 23-35. (Di questa ben a ragione, ci pare, il P. de Vaux afferma: « Si può supporre che la legge del giubileo sia uno sforzo tardivo e rimasto inefficace di rendere la legge dell'anno sabbatico più operativa, estendendola ai beni fondiari, ma anche più facilmente osservabile, distanziando maggiormente fra loro gli anni della remissione... Era una legge utopica, e restò lettera morta ». *Inst.*, I, p. 270). Vogliamo credere però che i fatti che ci accingiamo ad esaminare risolveranno questo dubbio.

[20] È merito di Gunkel e della sua scuola l'aver dato impulso decisivo allo sforzo di ricostruzione dell'ambiente culturale da cui vennero i vari generi dei Salmi. I risultati a cui si è giunti fanno appunto tesoro di tutti gli indizi cultuali sparsi nei libri del Vecchio Testamento. Ma le ricostruzioni, per quanto abili e verosimili, con frequenza non vanno oltre una buona probabilità; talora anzi restano al di qua di questo stesso limite. Si pensi, per citare solo un esempio notorio, all'importanza attribuita da Gunkel, e più ancora dalla scuola scandinava, alla supposta festa d'intronizzazione di Jahvè, della quale in tutto il Vecchio Testamento non si trova il minimo cenno veramente probativo: cfr. A. Weiser, *Die Psalmen* (Das AT deutsch, 14), Göttingen, 1955 [4], p. 41.

[21] L'elenco di essi si può trovare in *Inst.*, II, pp. 306-309.

[22] Dal momento che oggetto del nostro studio è la partecipazione dell'offerente laico allo svol-

Della complessa trasformazione subita dalla celebrazione della Pasqua attraverso i secoli c'interessa solo il particolare dell'uccisione delle vittime pasquali.[23] I sei testi enumerati sopra ne trattano in diverso modo, a seconda del genere a cui appartengono. I primi tre sono infatti testi legali, e gli altri testi storici.

I testi legali, concordemente, affidano l'« uccisione della Pasqua » ai semplici Israeliti. Il che è tanto più notevole, in quanto si tratta di testi oggi comunemente attribuiti a « fonti » diverse, cioè rispecchianti l'uso di tempi e di ambienti diversi.[24]

Il più esplicito è *Ex* 12,21, dove l'incarico di « uccidere la Pasqua » è dato agli « anziani ». Secondo l'opinione comune, sarebbe il più antico dei tre testi. *Ex* 12,1-6 sarebbe invece il più recente. Non si può negare però che anch'esso conservi tradizioni assai arcaiche, anteriori cioè alla legge sulla macellazione in luogo sacro (*Lv* 17) ed alla legge sull'unità del luogo di culto (*Dt* 12). Ma anche *Dt* 16,1-8 affida l'uccisione semplicemente a Israele, senza esigere che venga eseguita da appartenenti alla classe sacerdotale, mentre invece insiste ben due volte sulla necessità che il rito sia compiuto nell'unico santuario legittimo (accentuazione « deuteronomistica »).

Di fronte a quest'uniformità dei testi legali, tanto maggior risalto hanno i testi storici, che presentano una pratica differente da quanto prescrive la legge.

Il fatto più antico è quello riferito da *2 Chr* 30,15-20, che riguarda la Pasqua celebrata per ordine di Ezechia, quando, essendoci « una moltitudine che non s'erano purificati », « i leviti furono preposti all'uccisione delle Pasque, per ognuno che non fosse puro, per consacrarlo a Jahvè » (v. 17). Come si vede, l'eccezione è rilevata proprio come eccezione. Il che vuol dire che la norma vigente riservava, in via regolare, l'uccisione della Pasqua ai privati.[25]

gimento del rito dell'olocausto, nella discussione che segue crediamo di poter considerare *per modum unius* i testi che si riferiscono a tale partecipazione, prescindendo dalla distinzione fra sacerdoti e leviti che affiora in alcuni di essi.

[23] La trattazione del P. de Vaux sulla Pasqua e sugli Azzimi (*Inst.*, II, pp. 383-394) offre un buon quadro d'insieme dell'evoluzione storica delle due festività, soprattutto per quanto riguarda la loro distinzione antica e la loro successiva fusione in un'unica celebrazione. Non considera però l'aspetto dell'evoluzione che a noi interessa, cioè le vicende subite dall'immolazione delle vittime pasquali.

[24] Tutti gli studiosi che ammettono una « stratificazione » nella formazione del Pentateuco sono concordi nell'attribuire *Ex* 12,1-20 allo strato P (Codice Sacerdotale), e *Dt* 16,1-8 allo strato D (Deuteronomista). Un notevole disaccordo si rileva invece quanto a *Ex* 12,21-27(28). Per es. S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the OT*, Edinburgh, 1913 [9], p. 28, attribuisce questo testo a JE; R. H. Pfeiffer, *Introduction to the OT*, New York, 1941, p. 182, lo attribuisce a P; O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen, 1956 [2], lo attribuisce a L (Leienquelle), la più antica, secondo lui, fra le fonti del Pentateuco; R. De Vaux, *Inst.*, II, p. 388, lo attribuisce all'« antico rituale jahvista », collegandolo così a J. Pur nel disaccordo, prevale nettamente l'opinione che vede in *Ex* 12,21-27 la più antica legislazione sulla Pasqua.

[25] La storicità dell'intero episodio è messa in dubbio da molti studiosi recenti. Il P. de Vaux opina che il Cronista abbia « immaginato » la riforma di Ezechia sullo schema di quella di Josia, facendola, fra l'altro, terminare con una Pasqua solenne, che si conforma alle norme del Codice Sacerdotale piuttosto che a quelle del Deuteronomista (*Inst.*, II, p. 387). Noi però ci chiediamo perchè mai il Cronista, « immaginando » un tale svolgimento del fatto, sia ricorso precisamente ad una eccezione alle norme precise di tutta la legge sulla Pasqua. E riteniamo che proprio il carattere eccezionale dell'episodio e dei suoi particolari, e la cura che l'autore ha nel rilevare e nel giustificare l'eccezione, siano argomenti favorevoli alla storicità della sua relazione.

Un analogo rilievo si deve fare per la grande Pasqua celebrata da Josia (*2 Chr* 35,1-18), « secondo le parole di Jahvè per mano di Mosè » (v. 6), cioè, come generalmente s'intende, secondo lo spirito del Deuteronomio. È certo però che se lo spirito è salvo, la lettera viene notevolmente trascurata. L'occasione è eccezionale, ed eccezionale è senz'altro il « comandamento del re » (vv. 10.16) secondo il quale questa Pasqua è ordinata. Fra l'altro, il re stesso ed i suoi ufficiali provvedono per tutti, sacerdoti e popolo, le vittime pasquali (che invece, secondo la legge, dovevano esser procurate privatamente da ogni famiglia o gruppo); [26] e l'uccisione di tali vittime, nonchè la loro preparazione per il banchetto pasquale, è affidata interamente ai leviti. Anche qui, pur non con la maniera esplicita del caso precedente, l'eccezione alla legge è presentata chiaramente come eccezione.

Diverso è invece il tono di *Esd* 6,19-22, dove l'uccisione delle vittime pasquali da parte dei leviti è presentata, senza alcun commento o giustificazione, come un fatto normale.[27] Sembra che il testo rispecchi l'andamento regolare del rito nel tempo postesilico. L'uccisione della vittima pare affidata ormai definitivamente a membri del clero.

Ci si può chiedere tuttavia se ciò corrisponda davvero ad una realtà storica, o se il testo non rappresenti per caso una notizia artefatta, sulla base di preoccupazioni teologiche o di scuola. La domanda è giustificata da una testimonianza posteriore, quella del Talmud,[28] secondo la quale erano gli Israeliti che uccidevano le vittime pasquali. Ma si deve dire che proprio sui testi rabbinici, se mai, cade il sospetto fondato di essere un'elaborazione scolastica di carattere teorico, ossia un'elucubrazione dotta a commento delle pericope legali; senza dire, per di più, che si tratta di testi di data incerta,[29] e, comunque, di redazione molto tardiva. Il testo di *Esd* 6,19-22 è, al contrario, contemporaneo, almeno in modo largo, ai fatti che riferisce, ed è inserito in un contesto di documenti, che, sia pure indirettamente, ne confermano il carattere intenzionalmente storico. Al che si aggiunge un elemento per noi capitale: che la notizia da esso contenuta è contraria alla lettera della legge.

[26] Il verbo *hērîm* (hif. di *RWM*) viene tradotto in questo passo con « spenden » nello *Handwörterbuch* di GESENIUS-BUHL. K. GALLING, *Die Bücher der Chronik, Esdra und Nehemia* (Das AT deutsch, 12), Göttingen, 1954, p. 177, traduce « eine Hebe liefern ».

[27] Il v. 20 offre, a prima vista, un'incongruità: « Giacchè i sacerdoti ed i leviti s'erano purificati come un sol uomo, tutti quanti erano puri: e uccisero la Pasqua per tutti i figli della Deportazione, e per i loro fratelli, i sacerdoti, e per loro stessi ». Coloro che « uccidono la Pasqua » sono indubbiamente i leviti. Si propone pertanto (cfr. KITTEL, *ad loc.*) di cancellare all'inizio del versetto « i sacerdoti ». Tuttavia pare che il testo così com'è sottolinei meglio che l'uccisione della Pasqua spetta ai leviti e non ai sacerdoti, e non vada quindi corretto. La durezza del periodo non dovrebbe fare eccessiva difficoltà, giacchè trova riscontro in altri passi, dove il soggetto muta, o viene ristretto, senza che il testo lo esprima esplicitamente. A titolo d'esempio, ricordiamo i passi citati sopra, nella nota 8.

[28] I testi si possono trovare in H. L. STRACK u. P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud u. Midrasch*, München, 1922-1928, I, pp. 839, 847-848; IV, pp. 47-54; e più ordinatamente in J. BONSIRVEN, S.J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1955, pp. 200-218, e specialmente pp. 207-208 (num. marg. 837-840).

[29] Cfr. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 200.

In conclusione, crediamo si possa asserire che, quanto all'uccisione della vittima pasquale, nonostante la legge che l'affidava ai laici, fosse invalsa una consuetudine, fondata su esigenze pratiche (soprattutto l'unità del luogo di culto e il conseguente affollamento) e su esigenze rituali (la necessaria purità), che la riservava al clero, e in concreto ai leviti. L'evoluzione storica del rito è probabilmente questa: uccisione della vittima affidata ai privati (stadio documentato uniformemente dai testi legali, che per questo riguardo presentano tutti un contenuto assai arcaico), uccisione affidata ai leviti in certi casi particolari e per ragioni eccezionali (Pasqua d'Ezechia e di Josia), uccisione stabilmente affidata ai leviti (età postesilica).

Si tratta solo di una probabilità, ma, certo, di una buona probabilità. La considerazione del caso dell'olocausto ci rivelerà una linea di evoluzione nettamente parallela a questa, ma con qualche anticipo cronologico.

L'evoluzione del rito dell'olocausto.

Il testo di *Lv* 1,3-13, come abbiamo visto particolareggiatamente all'inizio, presenta nei diversi testimoni antichi tre forme, rispondenti a tre modi diversi di compimento del rito dell'olocausto: con la partecipazione diretta dell'offerente laico in tutta la parte della cerimonia che non tocca direttamente il sangue e l'altare (TM e Syr), con la riduzione di tale partecipazione alla sola uccisione della vittima (Sam e Vg), con l'esclusione totale di essa (LXX).

Due soli testi estranei al Pentateuco ci dànno qualche informazione ulteriore, come abbiamo detto: *2 Chr* 29,18-36 ed *Ez* 44,10-14. Essi appartengono a generi distinti: il primo è un testo storico, il secondo fa parte della « torah » di Ezechiele.

La notizia storica ci viene dalla narrazione della riforma di Ezechia. Il re, dopo aver curato la purificazione del Tempio, fa offrire olocausti e sacrifici di espiazione. Quindi tutto il popolo porta le proprie offerte, tra le quali è nominato il « dono votivo di olocausti » (v. 31): offerta volontaria, dunque, proprio come quella di cui si occupa *Lv* 1. Il testo indica il numero delle vittime, e poi continua: « Solo che i sacerdoti furono troppo pochi, e non poterono scorticare tutti gli olocausti, e i loro fratelli, i leviti, li assistettero fino al compimento dell'opera, e fino a che i sacerdoti si furono santificati; giacchè i leviti erano più retti di cuore a santificarsi che i sacerdoti » (v. 34). La notizia riguarda direttamente i rapporti fra sacerdoti e leviti; ma a noi interessa l'informazione secondaria dello scorticamento delle vittime. Questo, secondo il TM in *Lv* 1,6, spetta all'offerente, mentre qui è riservato a membri della classe sacerdotale (sacerdoti o leviti, poco importa), come nel testo corrispondente dei LXX e del Sam. Sicchè proprio nella riforma di Ezechia, che è presentata come un ritorno alla purità primitiva del culto « contro le prevaricazioni dei padri » (v. 6), troviamo un indizio in base al quale risulta che a quel tempo, almeno per un particolare, il

rituale del Tempio non corrispondeva a quello tracciato dal TM in *Lv* 1, ma a quello descritto dagli altri testimoni antichi.[30]

Il testo di *Ez* 44,10-14 fa parte, come abbiamo accennato, della restaurazione quale è teorizzata da questo profeta, e stabilisce l'ufficio dei leviti, dicendo, fra l'altro, che « essi uccideranno l'olocausto e il sacrificio per il popolo, ed essi staranno davanti a loro per servirli » (v. 11). Ciò si potrebbe intendere dei sacrifici pubblici,[31] se il contesto, con l'inciso finale, non invitasse piuttosto a pensare ai sacrifici in generale.

La variazione nelle disposizioni riguardanti la partecipazione dei laici al rito dell'olocausto è, così, documentata in due serie di testi. Da una parte abbiamo le differenti forme di *Lv* 1,3-13, e dall'altra la testimonianza dei due passi che abbiamo esaminati per ultimi. Si può pensare che l'esclusione dei laici dalla partecipazione diretta all'azione sacrificale fosse condizionata dall'accentrarsi del culto in un sol luogo, e che fosse un processo già in atto al tempo di Ezechia, mentre quando Ezechiele compose il suo progetto di restaurazione essa era già un fatto compiuto, talchè la partecipazione diretta dei laici non è da lui nemmeno presa in considerazione.

Allo stesso modo l'evoluzione della Pasqua, condizionata dallo stesso fatto e dalla conseguente trasformazione della festa da celebrazione familiare e locale a celebrazione di tutta la comunità, portò, ma con maggior lentezza, all'esclusione dei laici dall'uccisione delle vittime pasquali, dapprima in maniera eccezionale, e poi, al tempo di Esdra e del secondo Tempio, in modo stabile e definitivo.

Conclusione.

Se quanto siamo venuti dicendo è fondato, dobbiamo concludere che il rito dell'olocausto, quale è descritto dal TM in *Lv* 1,3-13, è anteriore almeno al tempo di Ezechia. La partecipazione diretta dell'offerente laico all'azione rituale costituisce innegabilmente un elemento arcaico, proveniente dal tempo in cui offerente ed officiante coincidevano in un'unica persona. Il Sam (seguito dalla Vg) ci pare rifletta invece l'uso samaritano. Il testo dei LXX, infine, risponde al rituale del secondo Tempio.

A questa conclusione ci pare conducano tutti gli indizi che abbiamo esaminati. I quali, se presi uno per uno possono sembrare tenui, presi nel complesso vengono a formare una convergenza molto significativa.

Restano tuttavia due punti oscuri. Il primo è dato dalla testimonianza dei

[30] Si potrà chiedere anche qui se la notizia del Cronista non sia sospetta. Pur ritenendo, personalmente, che la notizia sia storica, diciamo però che questo non ha grande importanza. Resterà sempre, almeno, una testimonianza dell'uso contemporaneo al Cronista, uso nettamente contrario alla prescrizione di *Lv* 1,6 (TM).

[31] Così infatti *Inst.*, II, pp. 209.292; dove però sono citati anche altri testi (*2 Chr* 29,22.24.34; 30,17), e non si tien conto nè delle differenti specie di sacrifici di cui in essi si tratta, nè del diverso genere letterario a cui i vari testi appartengono.

testi rabbinici che parlano dell'offerente non sacerdote come esecutore dell'immolazione.[32] Ma osserviamo che proprio nel campo degli usi sacrificali i testi rabbinici, provenendo nella quasi totalità da un tempo posteriore alla distruzione del secondo Tempio,[33] non possono competere nemmeno lontanamente in autorità storica con il testo dei LXX, che al secondo Tempio è contemporaneo, e che per di più fu sottratto all'influenza delle scuole rabbiniche proprio dalla sua qualità di traduzione in greco.

Il secondo punto oscuro è quello delle relazioni tra il TM, il Sam e i LXX, e la loro rispettiva dipendenza dal testo originario. Si è accennato che teoricamente il TM potrebbe esso stesso essere frutto di un rimaneggiamento di un testo più vicino a quello dei LXX, fatto in senso arcaizzante.[34] Ma si tratta di un'ipotesi estremamente fragile. I dati da noi esaminati stanno ad indicare come plausibile la derivazione di Sam e dei LXX da un testo vicino all'odierno TM, e non viceversa. Abbiamo il caso dell'evoluzione della Pasqua, in cui, pure restando fisso il tenore della legge sull'uccisione delle vittime, l'uso reale subì una profonda mutazione. Nel caso dell'olocausto abbiamo potuto fissare almeno due indizi di un'analoga trasformazione del rito. È facile ammettere che nell'ambiente samaritano al mutato uso rituale facesse seguito un ritocco giustificativo nel testo della legge. Un'analoga armonizzazione potè in parte avvenire nell'ambiente giudaico, di modo che si ebbero due forme di testo: quella ora rappresentata dal TM, e riflettente il testo antico, e quella che è presupposta dalla versione dei LXX, la quale doveva essere una forma volgare, analoga a un dipresso a certe forme testuali rinvenute a Qumrān (per es. il testo di 1 QIs^a). È spiegabile che i traduttori greci, preoccupati non tanto dell'archeologia del rito, quanto di informare i fratelli della Diaspora sulla religione patria, si siano attaccati anche qui, come in altri libri, alla forma del testo che meglio rispondeva ai fatti, e che probabilmente era la più corrente, e non la più corretta.

[32] Il testo fondamentale è *Z^{e}bāḥîm* 3,1, dato da STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, II, p. 193, e da BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 566 (num. 2050); si veda anche p. 412 (num. 1567).

[33] Vedere in proposito la nota premessa da BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 564, agli estratti dal trattato *Z^{e}bāḥîm*.

[34] Cfr. nota 19.

DEFINIZIONE METAFISICA DEL LAVORO UMANO

DARIO COMPOSTA

Lo scorso 17 settembre in Roma a conclusione del V Congresso Tomistico Internazionale il P. Boyer, segretario, poteva con esattezza affermare che dei tre temi trattati nel corso delle relazioni e discussioni, il terzo aveva senz'altro mietuto un più vasto consenso e un più fruttuoso risultato. Il terzo tema verteva sulla definizione del lavoro ed era stato approfondito in forma notevolmente precisa da almeno quindici relazioni; le discussioni che si susseguirono misero in luce il duplice volto del lavoro umano: uno esteriore, quale attività trasformatrice della natura; e uno interiore, quale attività spirituale che si irradia sulla natura ma che simultaneamente si raccoglie nel penetrale dell'anima per fecondarne la tensione perfettiva morale. Non è nostra intenzione riferire i risultati di questo fruttuoso scambio di idee; vorremmo solo riprendere e ampliare alcune nostre considerazioni esposte sommariamente nel breve tempo consentito ad un intervento; lo facciamo sia per i consensi riscontrati da parte di parecchi ascoltatori, sia per dare corpo ad alcune idee che non abbiamo esposto nella nostra relazione pubblicata negli atti del Congresso.

Due sono le questioni previe ad una filosofia del lavoro: la sua definizione e la divisione; la prima, sulla quale vogliamo trattenerci, potrebbe collocarsi al termine di una analisi fenomenologica del processo lavorativo, oppure dell'analisi della tecnica come visibile manifestazione dell'attività laborale dell'uomo. Noi tuttavia vorremmo scegliere un'altra via, che senza pregiudicare i precedenti processi di ricerca, raccolga in un più compendioso ragguaglio, l'esame critico delle varie definizioni del lavoro, reperibili nella più recente pubblicistica filosofica. Orbene le definizioni in questione appartengono a due categorie distinte: vi sono le « definizioni fisiche » che del lavoro colgono un aspetto parziale, derivato; vi è una « definizione metafisica » del lavoro che ne stabilisce il nucleo nelle sue cause essenziali.

Definizioni fisiche del lavoro umano.

Come l'uomo può essere definito per così dire « fisicamente » o scientificamente come animale religioso, animale politico, animale economico, e « metafisicamente » come animale razionale; così il lavoro può essere definito « fisicamente » a seconda che se espone una proprietà (obbligatorietà, produttività tra-

sformatrice, utilità economica ecc.) in opposizione ad altre attività umane (gioco, riposo, divertimento, contemplazione ecc.); « metafisicamente » invece, se si fissa il lavoro nella sua radice formale (spirito), materiale (corpo), finale (fine dell'uomo).

Orbene a noi sembrano « fisiche » le seguenti definizioni:

a) « occupazione umana retribuibile » (in latino: *Occupatio humana mutuabilis*) di A. Cathalà I Flari nella relazione *Para elaborar la definición del trabajo,* « Thomistica morum principia », Roma, 1960, p. 538); ove « occupazione » esprime quella dimensione umana che si distingue sia dall'ozio e disoccupazione sia dalle altre occupazioni non « mutuabili » ossia per sè non ricompensabili, come il passeggiare, parlare, giudicare, mangiare. Il nome « umana » (occupazione) denota il soggetto intelligente che dedica al lavoro un frammento della sua vita; l'aggettivo « mutuabile » (da noi tradotto con « retribuibile ») significa nel suo neologismo latino la remunerabilità o compensabilità del lavoro, sia nel caso di una remunerabilità « naturale » (come quando a determinate ore di lavoro si corrisponde con un determinato salario), sia « convenzionale » (chi va a pescare per diporto e vende il pesce, non ha lavorato; al contrario chi esce a passeggio e a metà strada si offre a trasportare dietro compenso una mercanzia, lavora; è una attività ricompensata). L'A. ricorre a vari esempi per convalidare tale definizione; ma a nostro modesto avviso, si tratta di una definizione in cui il momento economico del lavoro prevale, mentre al contrario l'aspetto interiore è quasi obliterato. Vi sono nel saggio di Cathalà I Flari acute osservazioni, ma la definizione ci sembra parziale. Ma di ciò tratteremo più avanti quando esamineremo il carattere derivato del momento economico nel lavoro.

b) Così una definizione che si limitasse a sottolineare la doverosità del lavoro (« attività umana obbligatoria »); così più o meno Giacomo Soleri nel saggio « Lavoro umano » nel volume: *Economia e morale,* Torino, 1960, pp. 192-207; anche José Todolí, *Teologia del lavoro,* trad. ital., Roma, 1956, p. 28 ss.). Si dice che tra le molte attività dell'uomo ve ne è una che, a prescindere dalla sua manualità o intellettualità, è utile e obbligatoria. Utile -- come spiega J. Todolí — non in un significato angusto e ristretto ai valori di scambio; il lavoro « utile » è anzitutto quello che contribuisce alla realizzazione di tutti i valori: religiosi, morali, culturali, economici (*Ib.,* p. 31). Quindi tanto lavora il manovale, quanto il filosofo e il santo, il politico (p. 32); questa utilità fonda anche la sua obbligatorietà: il lavoro impone all'uomo una attività trasformatrice, e anzitutto la trasformazione e perfezione del suo stesso essere (p. 26). Conclude il dotto filosofo spagnolo affermando che il lavoro si definisce « attività trasformatrice utile e obbligatoria » (p. 25). Orbene, anche solo riferendoci al concetto di obbligatorietà, è evidente che essa è intesa in senso generico e ambiguo; tra l'altro, essa è invocata per eliminare ogni distinzione tra lavoro manuale e intellettuale, affermazione giusta, crediamo, ma sostenibile per altro motivo.

c) P. Palazzini (*Etica cristiana del lavoro,* in « Divinitas » I, 1957, pp. 558-580) affrontando il tema del lavoro cristiano propone implicitamente questa definizione: « attività giuridicamente libera, fisicamente e moralmente possibile », fondamentalmente obbligatoria in opposizione al lavoro forzato, organizzato in alcuni Stati comunisti. C'è un lavoro « obbligatorio »: militare, civico, personale, comunale, di emergenza, penale. Perchè il lavoro sia umano e perchè eventualmente in qualche caso sia reso obbligatorio deve almeno essere fisicamente possibile, adatto cioè al rendimento energetico dell'uomo; inoltre deve essere moralmente possibile; lo stakanovismo come emulazione pubblica al lavoro ne coarta la possibilità morale ed è concorrenza inumana. Come si vede, il distinto autore ha trattato di un tema interessante; ma bisogna pur confessare (e del resto implicitamente ciò è ammesso dallo stesso autore) che una simile presentazione del lavoro rispecchia il settore giuridico e morale e lascia in ombra le altre molteplici categorie: ontologiche, tecniche, estetiche ecc. L'intento del saggio non è del resto una indagine filosofica del lavoro bensì una presentazione del lavoro cristiano (e perciò umano) in opposizione al lavoro forzato.

d) Affine è il discorso per quelle definizioni o sottolineature che dànno risalto all'aspetto politico-sociale del lavoro; si prenda, ad es., la relazione congressuale del prof. Angel Sanchez de la Torre (*Transcendencia politica del trabajo,* in « Thomistica morum principia », Roma, 1960, pp. 604-611): l'Autore giustamente si occupa dei riflessi e nessi politici del lavoro, inteso come collaborazione al bene comune nello Stato, come tessuto unitivo nella compagine sociale. Una prospettiva politica del lavoro è una prospettiva nell'ordine di giustizia: nessun lavoro è autonomo, bensì reciproco, sicchè nessuno può vivere del lavoro altrui; dall'armonico funzionamento dell'attività lavorativa nella comunità deriva anche (come osserva Karl Jaspers) la gioia sociale espansiva nel lavoro. Come si vede, in questa « prospettiva » (che non è ancora compito definitorio) l'Autore annuncia una istanza vera e importante del lavoro; ma non ne attinge ancora la radice. La socialità del lavoro è un succedaneo di una proprietà più fondamentale e così si resta su di una esigenza « fisica » e non metafisica. Non basta definire cioè il lavoro opponendone la socialità ad una presunta autonomia e solitudine; questa proprietà discende da una radice più remota, di cui più avanti cercheremo di determinare il significato.

e) Vi è chi definisce il lavoro in opposizione al riposo; così ad es. Yves Simon (*Trois leçons sur le travail,* 1938) afferma che l'attività laboriosa è soggetta alla legge del divenire; quindi essa in un certo senso termina e si confonde col divenire della natura; appena cessa, diviene storia. Quindi il lavoro è « operoso » (mobile); il riposo è immobile; così chi, come il ragazzotto, si diverte a trasportare sabbia non lavora; e cioè lavora biologicamente, ma non metafisicamente. La sua attività è tutta interiore e l'opera esterna non è intesa a modificare la natura. Bei concetti, questi; ma così la radice del lavoro è vista in rapporto alla natura, al « fare »; ora il lavoro è anzitutto un « agire », come si dirà più avanti.

Inoltre questa definizione è negativa, perchè definisce il lavoro in opposizione al riposo.

f) Qualche autore, sempre su questa linea, definisce il lavoro in opposizione al gioco. Afferma J. Leclerq: « Le travail est activité réglée en vue d'un fin utile: l'utilité de la fin impose la règle de l'activité » (*Leçons de droit naturel,* Lovanio, 1946, IV, p. 9). Il lavoro è per sua natura una attività regolata a differenza del gioco che — stando all'Autore — sarebbe libera; così chi si diletta nello studio della medecina e si diverte nella veterinaria, non lavora; così chi salta agli ostacoli secondo la propria fantasia (e non secondo le norme di uno sport determinato), non lavora, ma gioca.

Bisogna dire che anche questa definizione coglie un aspetto interessante del lavoro, ma accessorio; inoltre bisogna osservare che molti giochi sono normatizzati e regolati come qualsiasi lavoro; anzi alcuni sono persino rimunerati. Donde si vede che la distinzione tra le due forme è fragile e non essenziale, e che il lavoro si definisce per elementi più interiori della possibilità ad essere regolato da norme.

Definizione metafisica.

Le definizioni fisiche hanno dunque due difetti: 1° definiscono il lavoro *negativamente* in opposizione ad altre attività umane: lavoro forzato, lavoro manuale, diporto, gioco, riposo, contemplazione; 2° *positivamente* illustrano aspetti veri ma parziali, succedanei, derivati del lavoro, inteso nella sua realtà umana: obbligo, socialità, libertà, possibilità, rimunerabilità, regolabilità ecc.

Anche da considerazioni sommarie, come quelle fatte poc'anzi, risulta che la loro imperfetta enunciazione rinvia ad un esame più approfondito dell'essenza del lavoro.

A questo punto si apre *in limine quaestionis* il problema del metodo o se si vuole del punto di partenza di tale indagine. Vi è anzitutto un metodo esteriore fenomenologico che inizia il discorso dalla tecnica e dai suoi successi e conclude all'affermazione della analogia tra l'opera creatrice di Dio e l'opera trasformatrice dell'uomo. Così ad es. M. D. Chenu (*Pour une théologie du travail,* Parigi, 1955). Affine è la impostazione di Remigio Kwant (*Philosophy of Labor,* Pittsburgh-Lovanio, 1960 e *Critica del concetto infrastrutturale del lavoro,* in « Thomistica morum principia », Roma, 1960, pp. 568-576) che tratta del lavoro in senso sociologico come strumento di civiltà. Si tratta dunque di un metodo inizialmente non filosofico; lo è solo nelle conclusioni cui aspira. Filosofici invece sono il metodo dialettico hegeliano-marxista e quello classico. Soggettivo è il metodo di Hegel e di Marx nel senso cioè che il lavoro è considerato secondo una prospettiva dialettica: il lavoro è una manifestazione dello Spirito « essenzialmente attivo e produttivo » (Hegel); di qui l'indagine o teoria della « coscienza infelice »; tocca a Marx procedere oltre e dare al lavoro un significato dialettico-economico (cfr. A. Silva Tarouca, *Eine moralphilosophische Arbeitstheorie,* in

« Thomistica morum principia », Roma, 1960, pp. 621-628); osserva Silva Tarouca che una celebrazione materialistica del lavoro è destinata ad assorbire lentamente anche le altre teorie e metodologie: l'esaltazione del lavoro come dimensione storica, anzi come storia in senso forte, appare già in alcuni autori cattolici che senza avvedersi o incautamente assumono un atteggiamento di postumi panegiristi della « civiltà materialista del lavoro ».

Una filosofia aliena dagli schemi dialettici di Hegel e di Marx, pur tenendo conto di alcune riflessioni interessanti dell'uno e dell'altro sceglierà un altro metodo, *una terza via* che congiunga le istanze fenomenologiche e razionali del primo e del secondo metodo; ma soprattutto partirà dalla totale e concreta realtà del lavoro e cioè dal suo valore morale.

Si può anzitutto affermare che strettamente parlando la soluzione filosofica del problema del lavoro è contesa da due metafisiche: la metafisica hegeliana-marxista e la metafisica classica aristotelico-tomista e cioè rispettivamente dal materialismo e dallo spiritualismo. La prima metafisica vede nel lavoro esclusivamente il « fare » (ποιεῖν): un fare titanico quanto si vuole, ma sempre un « fare », vale a dire, una attività dell'uomo-natura. L'uomo nel lavorare non si contrappone alla natura materiale: egli è una « natura » superiore che si curva sulla natura inferiore per trasformarla, in un ricambio meccanico e fatale.

La metafisica classica considera l'uomo nella sua totalità: vi sono in lui attività o puramente spirituali o puramente materiali (come le funzioni biologiche ecc.) e attività miste, tra cui il lavoro.

Le attività umane poi si distribuiscono ancora in due categorie: attività immanenti che si originano, si sviluppano e terminano nel soggetto a beneficio del soggetto stesso; esse sono state appellate « azioni » « agire » (πράττειν) da Aristotele. Vi sono poi le attività transitive e sono quelle che pur avendo origine dal soggetto, hanno un termine al di fuori; si appellano « facimenti » « fare » in quanto ad una materia pregiacente esse imprimono una forma diversa da quella che la materia possedeva, in un processo generalmente perfettivo; il « fare » è quindi un « trasformare ». Ora il lavoro sotto un certo aspetto è un « fare », ma essendo attività mista, intrisa di movimento corporale e di consapevole scelta dell'anima, è anche un « agire »; anzi è dall'azione che si misura il « fare » e non il contrario. Ad una indagine fenomenologica apparirà più vistoso il fatto delle mirabili trasformazioni del lavoro; ma secondo i valori ontologici e nell'ordine della causalità, il primato e la radice del lavoro è lo spirito; giustamente è stato detto e ripetuto che solo l'uomo lavora e già Anassagora aveva osservato che solo l'uomo tra gli animali possiede la mano: quasi una antenna puntata in tutte le direzioni a servizio dello spirito! Una indagine metafisica coglie pertanto il lavoro nella sua realtà spirituale.

Ma qui ci si può chiedere quale ne sia il profilo: è una spiritualità in un profilo psicologico? morale? ontologico? Orbene trattandosi di un « agire », è ovvio che il lavoro è un movimento perficiente dell'imperfetto (P. Cardoletti, *Per la determinazione del concetto tomistico di lavoro,* in « Thomistica morum principia », Roma, 1960, pp. 522-541), diretto dall'attività cosciente dell'uomo;

dunque il lavoro è attività non solo ontologicamente spirituale nella sua radice, ma anche in senso psicologico e morale: l'attività di un sonnambulo, di un ipnotico, di un ubriaco non è lavoro appunto perchè manca di elementi psicologici. Così il lavoro ha un significato morale poichè il lavoro è mediazione, tensione: infatti è moto perficiente dell'imperfetto (cfr. *Il lavoro come espressione di umanesimo* di Alberto Perotto, in « Thomistica morum principia », Roma, 1960, pp. 577-586, specialmente a p. 585, ove l'Autore espone il significato della « finalità spirituale della funzione lavorativa »). Ora questa tensione è generata dalla intenzione: il *finis operantis* subordina a sè anche il *finis operis*. Ora l'intenzione nella tensione lavorativa non può non contenere questi elementi: 1° il lavoro come attività quotidiana non è lo scopo supremo della vita; 2° il lavoro pertanto non è perfezione ma strumento e mediazione; non è possesso ma desiderio; 3° il lavoro implica sempre terminalmente il contatto con la materia e con la natura, che oppone all'attività umana resistenza e irrazionalità; 4° anche se l'automazione ridurrà sempre più questo contatto e renderà il lavoro sempre più « astratto » (Hegel) e quindi meno « faticoso » (« fatica » nel senso di spreco o esaurimento di energia fisica), nondimeno il lavoro sarà sempre più o meno « penoso » (« pena » nel senso di tristezza dello spirito). Infatti nell'atto di lavorare l'uomo dichiara d'essere imperfetto e di dover lavorare per meglio possedere se stesso, per convivere e collaborare nella famiglia umana nella rinuncia a se stesso. (Cfr. il bel saggio di Ugo Viglino, *Lavoro e persona,* in « Thomistica morum principia », Roma, 1960, pp. 637-648).

Tutti questi elementi concreti sembrano esprimere il nucleo metafisico del lavoro; infatti vi sono presenti tre cause ontologiche: la causa materiale, la causa formale, la causa finale. Causa materiale è l'azione laborale nel suo farsi corporeo e nel suo terminare nella natura; la causa formale è l'intenzione (e attenzione) che dà un senso squisitamente ed esclusivamente umano al lavoro; la causa finale è la consapevolezza della funzione mediatrice del lavoro.

Quest'ultimo concetto finalistico del lavoro come mediazione era stato espresso nella mia relazione al Congresso con la voce « serietà » (*Il lavoro umano come serietà,* in « Thomistica morum principia », Roma, 1960, pp. 542-551). È chiaro che la serietà non ha qui un significato puramente morale di fedeltà ai patti; la serietà come impegno morale per il compimento del dovere lavorativo deve essere estesa a tutta l'esistenza dell'uomo. L'uomo infatti lavorando confessa di avere ricevuto da Dio il dono dell'esistenza come una moneta da trafficare; si istaura così una tensione tra esistenza ed essenza: vivere umanamente è adeguare l'esistenza all'essenza, è fedeltà ad essere sempre se stesso. Questa « voce » è invito al perfezionamento che l'uomo ode nella sua coscienza quando ancora giovanetto incomincia a provare le asprezze e il sacrificio del lavoro, aggiunge alla « serietà » del lavoro il concetto di « vocazione ». La « vocazione » investe tutto l'uomo: quando lavora quando gioca quando prega, ama, ecc.; la professione designa invece una dimensione limitata nel tempo giornaliero e nella curva energetica dell'uomo entro cui si svolge una determinata specificazione della vocazione. Sicchè la vocazione umana non è sempre intrisa di « serietà »; l'uomo

non potrebbe essere sempre serio; ma si stempra nel gioco, nella preghiera, nello svago. Dice bene J. Pieper che il riposo è sospensione della serietà (*Musse und Kultur,* trad. ital., p. 36) La porzione « impegnata e seria » della sua esistenza è il lavoro; il lavoro dunque è serietà della vocazione umana. Così intesa, ci sembra che la serietà descriva plasticamente il nesso tra la causa materiale, formale e finale del lavoro: serietà per la fatica del lavoro (causa materiale), serietà per la penosità (causa formale), serietà nella consapevolezza dei doveri e del carattere mediale del lavoro (causa finale). Quest'ultima serietà basta da sola a caratterizzare il lavoro: penosità e fatica sono alterne nel lavoro; non così le sue finalità che sono sempre serie; di una serietà che non esclude anche la gioia di partecipare all'attività creatrice di Dio. Qualche autore ha posto l'accento su questo innegabile aspetto di grandezza del lavoro umano. Ma, se non erriamo, l'esaltazione del titanismo demiurgico dell'uomo è una astrazione che si riferisce alle conquiste dell'umanità in genere, alla civiltà e non all'essenza del lavoro individuale. Quando il tecnico, l'operaio, il medico torna a casa dopo una giornata di lavoro, rifletterà sempre sulla pochezza del suo lavoro, sulla limitatezza e brevità della vita. L'uomo concreto non è quello della facile retorica; la sua gioia è sempre velata da una tristezza e serietà che bene esprime la sua condizione ineluttabile. Questa consapevolezza soggettiva di serietà è la norma assiologica ultima del valore morale e ontologico del lavoro, in quanto è espressione dell'ordine oggettivo della natura umana; da questo dipende e a questo si conforma.

Conclusione.

Le definizioni del lavoro che noi abbiamo poc'anzi trascritto hanno il pregio, tra gli altri, di ricusare le nozioni descrittive. Vi sono trattazioni del lavoro in cui l'analisi procede per scompartimenti stagno: « il lavoro come attività trasformatrice delle cose »; « il lavoro come collaborazione al bene comune »; « il lavoro come prestazione della propria opera a dipendenza di terzi dietro corresponsione di un salario o di uno stipendio »; « dovere e diritto del lavoro »; « aspetti religiosi del lavoro ». Così ad es. G. B. Guzzetti, *Società economica - Il lavoro,* in « Enciclopedia sociale », 1958, pp. 980-1011; specialmente a p. 999 ove l'egregio Autore evita di proposito una indagine definitoria del lavoro. Le definizioni fisiche invece tendono ad una unità concettuale. Ma l'unità definitoria si ritrova solo in una visione metafisica del problema; come noi appunto abbiamo cercato di fare.

Partendo infatti dal vertice della guisa morale (che è anche metafisica) noi possiamo agevolmente dedurre in scala discendente gli altri valori inferiori. I quali sono connessi e collegati alla matrice comune morale non per una emanazione in ordine cronologico (quasicchè il lavoro fosse dapprima serio, poi socialmente obbligatorio, quindi utile e infine tecnicamente trasformatore), bensì per nesso gerarchico di finalità. L'ordine morale esprime appunto al vertice dei

valori laborali la trascendenza dell'attività umana cui tende sia il lavoro individuale sia le dimensioni delle altre guise come il diritto, l'economia, la tecnica. In ordine:

MORALE⟶DIRITTO⟶ECONOMIA⟶TECNICA.

E cioè dall'ordine morale (inteso in senso ontologico e oggettivo) deriva la coscienza sociale e il senso della obbligatorietà al « lavoro con » (collaborare); nasce così la guisa giuridica, la percezione dell'ordine di giustizia, la politicità del lavoro (come sottolinea Sanchez de la Torre). Dalla doverosità del lavoro si stacca ulteriormente come strumento di giustizia, l'ordine economico; esso non è esteriore come l'ordine giuridico. Questo è esteriore perchè « alterale »; quello è esteriore perchè costituito dai beni economici, in una parola dall'aspetto terminativo, poietico del lavoro stesso.

Infine dall'economia discende la tecnica come progresso trasformativo della natura e come espressione demiurgica della potenza dell'uomo universale lungo le dimensioni della storia.

Nulla vieta che una metodologia fenomenologica incominci il discorso sul lavoro in modo inverso partendo cioè dalla tecnica e di qui innalzarsi via via all'ordine economico e di qui risalire a quello giuridico e morale; purchè si evitino due pericoli già denunciati: 1° di attardarsi troppo sulla tecnica e i suoi « miracoli »; 2° di concedere troppo alla concezione materialistica del lavoro.

A noi sembra che in questo ordine di idee si sia raggiunta quella unità che non è distruttrice della molteplicità implicita: il lavoro trae la sua esistenza e senso dall'ordine morale; discende negli altri gradini o valori e si fa storia individuale e universale. Ma poi deve ritornare in se stesso e raccogliersi nell'unità della coscienza morale come mediazione seria impegnata della vita umana.

Questa concezione del lavoro è aperta poi alla visione teologica del lavoro: infatti la trascendenza morale rinvia ad una esplicazione più approfondita della condizione umana e della « vocazione » storica dell'uomo.

Theologia

KARL BARTH, *La Preuve de l'Existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, pp. 160, Fsv 8,85.

Come indica il sopra-titolo interno del presente studio: *fides quaerens intellectum*, esso effettivamente rappresenta una assolutizzazione ed una universalizzazione dell'espressione anselmiana, facendo apparire il cattolicissimo Santo e teologo quasi un luterano che neghi la validità oggettiva di un ragionamento probativo delle verità religiose *anche naturali*, quale è di per sè l'esistenza di Dio. E tutto ciò per un equivoco: ossia perchè, come osserva il Bainvel, non si bada a distinguere, in Sant'Anselmo, tra l'*uso della ragione dopo la fede*, e l'*uso della ragione prima della fede*. Ora, essendo questa distinzione, chiara e verissima, nel patrimonio costante di tutta la tradizione cattolica, dall'*anima naturaliter christiana* di Tertulliano fino alla definizione dogmatica del Concilio Vaticano I sulla validità della ragione nel provare l'esistenza di Dio: ed essendo indubbio che Anselmo è in piena tradizione cattolica, ne segue che tutta la bella ed organica — bisogna riconoscerlo — costruzione barthiana crolla, priva di valore, appunto per l'aprioristica unilateralità di visuale protestantica in cui si è trovato, o si è messo l'A. per fotografare l'argomento « ontologico » e tutta la teologia di Anselmo.

La *fides quaerens intellectum*, il *nisi crediderim, non intelligam*, che per Sant'Anselmo — certamente — vuol dire soltanto il ripensamento, e, per quanto è possibile, la penetrazione dei *misteri*, e di quello che B. chiama « il testo interiore » della Parola di Dio *rivelata:* per lo stesso B., invece, prende il significato agnostico sopra menzionato. Ma ciò avviene perchè, ovviamente, l'A. incorre in un altro equivoco interpretativo: egli, cioè, confonde in Anselmo la sua profondissima *religiosità* (che del resto lo stesso B. bene e lodevolmente mette in luce nella prima parte, dove espone « il programma teologico » del Santo Dottore) con la di lui *filosofia*. Se, infatti, reggesse la tesi barthiana, essa varrebbe non solo per l'argomento « ontologico » di Anselmo, ma anche per tutti gli altri argomenti che quest'ultimo aveva svolto nel suo *Monologio*. Ora questo è falso, e risulta proprio da esplicita dichiarazione del Santo nel *capo primo:* chi ignora Dio, somma sostanza, onnipotente e creatrice, — come noi, d'altra parte, crediamo per fede, — o sia perchè non lo ha *mai udito dire*, o sia perchè *non crede* a chi glielo dice (*aut non audiendo, aut non credendo ignorat*), costui può tuttavia persuadersene anche *da sè*, con la *sola* sua ragione (*potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere*). Tale è il

principio per Anselmo. Nè, in quanto principio, resta in alcun modo scalfito da alcune espressioni o riserve successive, le quali, ovviamente, o si devono al suo senso di umiltà, o riguardano punti particolari del suo metafisico raziocinio (*in persona alicuius, tacite secum ratiocinando, quae nesciat investigantis,* come dice nel proemio al *Proslogio*), che potessero sembrare ad altri discutibili.

Il medesimo principio, pertanto, è pure allo sfondo di *Prosl. 2-4,* particolarmente trattato dal B. in questo suo studio, e dove si propone l'*unum argumentum,* il cosiddetto « argomento ontologico » anselmiano. Anche qui, per quanto Anselmo già conosca Dio anche dalla fede, egli tuttavia, rivolgendosi ad altri (*alloquium*), intende proporre un argomento autonomo (*quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret*), e che valga, quindi, da sè a provare l'esistenza di Dio (*quod... solum, ad astruendum quia Deus vere est... sufficeret*). Di nuovo, qui il B. ha confuso la pietà personale, *soggettiva,* — per cui il Santo ricorre con fede a Dio nella preghiera e ne riconosce il salutare *concorso* sempre necessario, sia per la fede *soprannaturale,* che per ogni *naturale* conoscenza — con una presunta insufficienza *oggettiva* di qualsiasi argomentazione di ragione per l'esistenza di Dio. Noi abbiamo cercato di mettere in luce la validità logica e ontologica *anche* di questo argomento anselmiano in « Salesianum », 1946. Altri potrà dissentirne, se avrà valide ragioni in contrario. Ma ciò non toglie che tale fosse l'intento del Santo Dottore nel proporlo.

Manca pertanto di serio fondamento la intera interpretazione fideistica barthiana e anche, in particolare, la fatica di escogitare tante ipotesi (non assurde in se stesse, ma certamente non necessarie) per escludere — addirittura! — da un tanto Dottore la presunta « illusion la plus inouïe au cœur même de la théologie d'Anselme » (p. 62): che sarebbe, poi, l'illusione di aver creduto alla possibilità di poter provare razionalmente e validamente l'esistenza di Dio a chi non la credesse già per fede: l'illusione, insomma, « d'une objectivité théologique sans une objectivité chrétienne ». Ora, non si vede proprio perchè nella mente di un uomo, non ancora o non più credente in Dio per rivelazione e per fede (*sans objectivité chrétienne*) non possa brillare la *razionalità* e la *validità oggettiva* di una prova dell'esistenza di Dio (*objectivité théologique*), se non supponendo un assurdo agnosticismo filosofico completo. Se per Lutero la ragione fu come la prostituta del diavolo, l'arcinemica della fede, la matta strega dei pagani, necessariamente opposta a Dio e in aperta contraddizione con la fede: bene ha osservato Harnack, che « non si disprezza impunemente la ragione », e che lo stesso Lutero fu punito con l'oscuramento delle sue idee circa la fede.

Del resto, l'*autonomia dalla fede* di una valida prova razionale dell'esistenza di Dio, o di qualsiasi altra verità religiosa naturale, non equivale ad una autonomia da Dio stesso e dal suo concorso generale illuminante: anzi, la *validità oggettiva* di una *argomentazione* non esclude di per sè neppure il *fatto* (pur escludendone la *necessità fisica*) che l'efficacia psicologica di *persuasione soggettiva* sia spesso un effetto di *grazia.* Per molti atei moderni, molto probabilmente, una tale grazia di fede sarà perfino *moralmente necessaria.*

Con tali precisazioni di concetti, come si vede, non mancano chiare possibilità di reciproca comprensione e di accordo: ma sarebbe davvero « une légerté d'esprit » (p. 157), non già il distinguere in questo senso, come fa Anselmo, tra ragione e fede, tra *credere* e *intelligere* — credere *Te donante,* per grazia soprannaturale, e intelligere *Te illuminante,* agostinianamente, col concorso generale e per sè naturale — bensì l'ostinarsi e confondere una cosa con l'altra.

N. CAMILLERI

KARL BARTH, *God, Grace and Gospel.* (Evangelium und Gesetz, München, Kaiser Vrlg. 1956). Scottish Journal of Theology Occasional Papers No. 8, Edinburg, Oliver and Boyd 1959, pp. 74, cm. 14 × 21,5, S. 8, D. 6.

Sono tre conferenze del maggiore teologo protestante vivente, nato nel 1886 a Basilea, pastore dal 1909 in varie comunità, professore universitario ordinario a Münster dal 1925, a Bonn dal 1930, e poi nella Svizzera dal 1934, specialmente a Basilea.

Il primo saggio sulla Legge e il Vangelo — *Evangelium und Gesetz* (Gospel and Law) — che gli fu proibito di pronunciare nel 1935, sia a Barmen che a Basilea, fu invece pubblicato quell'anno stesso nella collana *Theologische Existenz Heute,* No. 32. Accanto al commento alla lettera di San Paolo ai Romani — *Der Römerbrief* (1919), che ebbe numerose riedizioni e rese famoso l'autore — *Vangelo e Legge,* molto discusso e combattuto, è considerato tra i più importanti fra gli scritti minori del B. Praticamente perduto per mancanza di ristampe, ricompare ora inalterato per il 70° dell'A.

Il secondo discorso sopra la Umanità di Dio — *Die Menschlichkeit Gottes* (The Humanity of God) — fu pronunciato ad Aarau nel 1956 nel convegno della Fraternità Ministeriale Svizzera Riformata, e il terzo — *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert* (Evangelical Theology in the 19th Century) — nel 1957 a Hanover.

Nel primo studio vengono continuamente confrontati fra di loro i tre termini — Vangelo, Grazia e Legge — distinguendoli, ma per unirli. La Grazia, che poi non è altro che Gesù Cristo stesso, dice in sostanza il B., è il *contenuto* del Vangelo, che è la Parola di Dio. E la Legge di questa Parola di Dio, che è il Vangelo, è la *forma.* E poichè la Parola di Dio è sempre Grazia, la Grazia e la Legge non rompono l'unità di tutta l'intera Scrittura.

Sotto un altro aspetto, questi rapporti vengono ripresi e presentati come quella relazione viva, personale ed esistenziale fra Dio e l'uomo, che il B. ama chiamare la Umanità di Dio: « Umanità di Dio, ben intesa, egli spiega, deve significare: relazione e accostamento di Dio all'uomo; Dio che parla all'uomo con promesse e comandamenti; esistenza, intervento e azione di Dio per l'uomo; comunicazione che Dio tiene coll'uomo; la libera grazia di Dio, con cui egli desidera essere ed è Dio, non altrimenti che come Dio dell'uomo » (pagina 31). Tutto questo ha il suo centro di avveramento in Gesù Cristo, in cui si unisce la Divinità con l'Umanità. Dalla esposizione di questo principio si deducono cinque conseguenze come le più fondamentali e importanti, tra cui questa: che la cultura teologica non può considerare come tema suo proprio soltanto Dio in se stesso, o soltanto l'uomo in se stesso, ma il Dio concreto che va incontro all'uomo e l'uomo concreto che incontra Dio: ciò che non può fare senza essere Cristocentrica; tale sarà pure l'impronta del pensiero e del linguaggio teologico, *kerigmatico.* Un'altra conseguenza indicata dal B. è la fondamentale positività del senso e del tono di tutto ciò che diciamo, anche se dobbiamo riconoscere che l'uomo non è buono: in proposito, alla domanda se con ciò si debba affermare, dunque, una universale *apokatastasis,* l'A. risponde con tre osservazioni che, però, non vuole che siano intese nè *pro* nè *contro* ciò che essa significa (p. 49). In conclusione una volta ben compresa questa umanità di Dio, bisogna pure riconoscere e accettare il Cristianesimo come Chiesa, e professarsi con animo riconoscente membro di essa.

Non si fa una scoperta ad affermare che, in tutti e tre i discorsi, si trovano elementi positivi, ed elementi seriamente criticabili alla luce del dogma cattolico.

Positivo, ad esempio, nel primo studio, è il riconoscimento, molto enfatico e asseverativo, del mistero cristologico: « che la

Parola di Dio si fece carne: senza cessare di essere Dio, il Verbo unì la nostra umanità alla sua divinità, assumendola in una unione con se stesso, che è indissolubile, senza essere una confusione » di nature (p. 5); positiva è l'asserita « eliminazione totale dei peccati » (*extirpating them entirely, so that no trace remains*), come pure il dovere di « credere, temere e amare Dio » (p. 12); positiva è la gratuità assoluta della giustificazione, come « libera grazia » di Gesù Cristo, sia in quanto « non possiamo operarla da noi stessi » (p. 25), sia in quanto soltanto « la grazia di Dio, Gesù Cristo stesso, *ci dà ciò che ci occorre, affinchè la nostra redenzione e giustificazione, compiuta da Lui, divenga una realtà anche interiormente a noi stessi* » (p. 27).

Nel secondo saggio è positivo il ripudio di varie esagerazioni: che Dio sia talmente tutto che l'uomo sia assolutamente niente; che Dio e l'uomo siano talmente due regni separati e indipendenti, da rendere inutile ogni azione umana, mentre invece essi sono in rapporto di un continuo dialogo, e come i protagonisti di una comune storia (pp. 36-37), pur riconoscendo che Dio per esistere non ha bisogno dell'uomo, e che Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, anche senza creare l'uomo e l'universo, non sarebbe nè solitario nè egoista (p. 41). Positiva è questa finale: « il *credo in Spiritum sanctum* sarebbe vuoto se non includesse concretamente, praticamente e impegnativamente, il *credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam*. Noi crediamo nella Chiesa come il luogo dove, in una fraternità cristocratica, la co-umanità dell'uomo può divenire *visibile* — e più ancora, come il luogo dove... l'umanità di Dio prende una forma palpabile già ora *nel tempo* e qui *sulla terra* » (p. 52).

Anche nel terzo saggio troviamo ben messo in rilievo che il compito della teologia, oltre e più che apologetico, dovrebbe essere *positivo* alimento « per quelli che sono dentro », con l'esposizione dei valori oggettivi della Parola e del messaggio di Dio per gli uomini; il che, anche « per quelli che sono fuori », deve riuscire come la migliore apologetica, senza fare di un'apologetica filosofica il proprio compito « primario e decisivo » (p. 61).

Viceversa, negativa e criticabile appare, tra l'altro, quella eccessiva diffidenza nella validità della ragione e della filosofia — che intendiamo sana, rappresentata dal Tomismo nella sua essenza, quale precisata da Pio XII nella enciclica *Humani generis*, e criticata dal B. (p. 73) — sia in sè, sia appunto in funzione apologetica. Afferma, è vero, la necessità, inderogabile ed essenziale per una teologia viva e vitale (p. 61), di essere aperta al proprio tempo: però, parlando della *teologia evangelica nel* XIX *secolo*, egli sembra mettere agnosticamente in dubbio anche il principio di poter *dimostrare validamente la possibilità stessa di un messaggio rivelato da Cristo*, e quindi della stessa fede cristiana ragionevolmente fondata (p. 63). D'accordo finchè si voglia criticare in particolare, come base filosoficamente valida, il « senso dell'infinito » di Schleiermacher, oppure l'« *a priori* religioso » di Troeltsch: ma se s'intende escludere la validità filosofica di *ogni* apologetica razionale come propedeutica alla fede, indiscriminatamente, si dice una cosa non vera, e in vano si temerebbe un ritorno ad un umanesimo naturalistico, a danno della *gratuità assoluta*, sia della *giustificazione*, che dell'*initium fidei*.

Cattolicamente inammissibile, soprattutto, la teoria circa la fede, quale si rileva ancora nel primo saggio. È sempre la concezione tipicamente protestante della *sola fides*, anche se già non è più la *fede fiduciale* luterana, ma una fede in qualche modo intellettuale. Tuttavia, il concetto di fede qui esposto non è ancora quello giusto, biblico e cattolico. Secondo B., infatti, non si tratta di alcun *atto nostro di fede*, che abbia un *intrinseco valore salutare*, ma solo di una *fede nella Fede di Cristo*,

in quella *Fede che ebbe Cristo* (p. 6), e che noi non possiamo nè avere nè realizzare; vale solo la *sua fede vicaria,* che Dio imputa a nostro conto *come se fosse nostra* (p. 13). L'uomo, dice B., non ha nelle sue risorse *neppure un atomo di volontà, nè di capacità per la fede* (p. 7). Per natura, d'accordo; ma può salutarmente credere con l'aiuto della grazia. Sarà solo questo che egli vuol dire, e che, forse, dice in modo paradossale, universale e assoluto? Poichè altrove dice bene che, in qualche modo, la giustificazione deve diventare « anche una realtà a noi intrinseca » (p. 27). Qui c'è pure una questione di coerenza.

Hans Küng, nella sua recente opera *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (1957), vorrebbe dimostrare che, sul punto della giustificazione, la dottrina barthiana e quella cattolica *sostanzialmente* coincidono. Ma le giuste osservazioni che alla tesi del Küng fa il P. Perego S. J. nella « Civiltà Cattolica », 1958, IV, 182-187, mettono in luce, appunto, la persistente oscurità della posizione barthiana in confronto alla sostanziale dottrina cattolica, sia in genere sulla giustificazione intrinseca mediante la grazia, sia sulla fede dogmatica in specie. La quale non è una fede puramente ontologica nella redenzione *oggettiva* compiuta da Cristo, e che salva tutti universalisticamente anche, o quasi, loro malgrado; ma *s'inserisce nell'uomo,* per influsso di grazia, e ne richiede pure, se adulto, la sua *soggettiva,* libera e volontaria, *collaborazione.*

Ciò non vuol dire, aggiungiamo noi, che la natura — la ragione, la volontà — sia capace, *di sua naturale risorsa,* a contribuire alcunchè di salutare e soprannaturale, sia prima che dopo la giustificazione: ma che Dio, quasi Sole Divino, *infondendo gratuitamente* la sua soprannaturale luce (fede) e calore (amore) per puro e libero dono (grazia preveniente), rende così possibile, *come di riflesso,* da parte dell'intelligenza e della volontà (libera!), *quasi una ri-esalazione* di atti soprannaturali, vitali e personali, di fede e di amore, e di tutti gli altri atti *salutari* — dopo la giustificazione anche soprannaturalmente *meritori* — che procedono imperati e informati dalla fede e dall'amore: « *fides, quae per charitatem operatur* » (*Galat.,* III, 6).

Possa la grazia di una maggiore comprensione, portare alla grazia di un totale accoglimento della verità evangelica nell'ortodossia della Chiesa apostolica cattolica romana, e al superamento della *discontinuità radicale* che B. ammette ancora fra l'uomo e il credente.

N. CAMILLERI

Luigi Paggiaro, *Il Modernismo a cinquant'anni dalla sua condanna,* Padova, « Presbyterium », 1957, pp. 111, L. 600.

Questo volume della collana « Quaderni del Clero » (n. 9-10) contiene uno studio di Luigi Paggiaro, professore di filosofia della religione all'Università di Pisa, sul Modernismo. Seguono due appendici: la prima riporta in versione italiana l'intera enciclica *Pascendi dominici gregis* di San Pio X (1907), con la quale fu condannato il movimento ereticale (pp. 103-181); la seconda è un'aggiornata messa a punto sulla *Attualità dell'enciclica « Pascendi »,* del rev. Emilio Colagiovanni (pp. 183-210).

Lo studio del P. (pp. 9-102) è una serie di 22 paragrafi che, logicamente, si possono considerare divisi in tre parti: i primi tre sono una introduttiva presentazione del Modernismo e dei Modernisti, del loro presunto « ideale religioso » e del loro « programma »; la seconda parte è essenzialmente espositiva dei vari aspetti dottrinali cristiani e religiosi, ed anche pratici, compromessi dal molteplice errore modernista, e termina ad ogni capitolo con una breve formulazione valutativa critica

sull'argomento: apologetica, religione, fede, dogma, teologia, cristianesimo, Chiesa, riforma del clero, rapporti fra Chiesa e Stato, pragmatismo religioso, agnosticismo filosofico, misticismo sociale, ecc.; la terza parte critica rileva i fattori negativi del Modernismo, e alcuni fattori dall'A. considerati come positivi.

Il lavoro si legge con interesse. Ci sembra che la parte critica negativa sia quella che meglio coglie l'errore e l'eresia, quale fu effettivamente e giustamente colpita e condannata cinquant'anni or sono. Il generoso tentativo, invece, di scoprire « fattori positivi » e meriti nel movimento — a parte le *intenzioni* delle persone — non ci persuade: sia perchè essendo errati *oggettivamente* il cammino, i princìpi, e la filosofia direttrice, se qualche vantaggio (non essenziale certo per la Chiesa e per il Cristianesimo) ne è seguito, specie nel campo degli studi positivi, ciò fu *per accidens,* e pertanto non come un merito intrinseco del movimento, il quale, appunto in quel campo, tra l'altro, procedeva per una via sbagliata e con errati princìpi. Lo stesso si deve dire per la filosofia della religione, che il Modernismo riduce a un positivismo agnostico e sentimentalistico, abbattendo per via, — e, *per sè,* a tutto ed esclusivo vantaggio dell'ateismo, — le più valide barriere della religione autentica. Il che rende inoltre, a nostro modesto parere, non solo *inutile* un così nobile e generoso sforzo verso un avversario morto e sepolto, *se* tale si crede oggi il movimento modernistico, ma anche *inopportuno,* se tale avversario, tanto pernicioso e deleterio, della verità e della fede, si considera — tutt'altro che senza fondamento! — più vivo che mai, sotto qualsiasi spoglia esso riesca o tenti di mascherarsi. Del resto, è questo il pensiero sostanzialmente espresso anche dal rev. Colagiovanni nelle ultime tre o quattro pagine del bel volume di « Presbyterium ».

Ci permettiamo, infine, di additare alcune, quali a noi sembrano, incoerenze almeno verbali. Così, ad esempio, a p. 5 si dice, dei fautori del Modernismo, che « personalmente, quasi tutti, apostatarono dalla fede », mentre a p. 93, a proposito della « dichiarazione di figli devoti della Chiesa, che fecero tutti i modernisti », si dice che da essa « si ritrassero ben pochi abiurando e apostatando ». A p. 16 — contrariamente a ciò che essenzialmente fa l'enciclica *Pascendi* — si nega, o si mira a sminuire troppo che il Modernismo fosse, o nascondesse anche un errato « sistema dottrinario », e a p. 73 si afferma senza reticenze, che « non è un mistero che i modernisti accettino la teoria kantiana ». A p. 87 si vogliono considerare come « fattore positivo » le « buone intenzioni » del Modernismo nell'affiancarsi « all'ondata anti-intellettualistica » (*sic!*) per liberare « la Chiesa dalle presunte catene teologiche e dogmatiche, oltre che speculative », e « per affrancare il sentimento dalla prepotenza dell'intellettualismo »; ma a p. 65 si definisce il Modernismo « una rivoluzione che a parole si diceva di voler rimanere una rivoluzione ortodossa, ma che *a fatti dimostrava le sue poco sincere intenzioni di conservarsi nella ortodossia* ». E così nella stessa premessa dell'A., ci suona piuttosto strana l'affermazione, che il « Modernismo, a suo modo, ha dimostrato, ancora una volta, anche con i suoi errori, la eterna validità del problema di Dio » (pagina 7): non sarebbe stato più esatto, e più schietto, dire senz'altro che il Modernismo ha terribilmente confuso le idee in proposito, fino a sognare un « Dio naturalizzato » (p. 76), un « panteismo » che confonde « uomo e Dio in una sola unità » (p. 96), e a spianare addirittura la via all'ateismo militante e paurosamente dilagante (p. 185)?

Veritatem facientes in charitate, è vero. Ma non è errato invertire il testo paolino, e leggere anche: *Charitatem facientes... in veritate.*

Nell'esposizione poi, trattandosi di punti

seri e delicati, sarebbe stato pure desiderabile, talora, veder messo in più chiaro rilievo ciò che è soltanto pensiero riferito dei modernisti, o loro pretese, e ciò che è pensiero proprio, oppure condiviso.

A parte questi, ed altri simili rilievi, facilmente chiarificabili o rettificabili in una nuova eventuale edizione, il contributo del P. rimane una opportuna e lodevole riaffermazione dell'ortodossia contro l'errore e le sue varie insidie, più o meno sottili, tese alla verità cattolica, od anche a quella semplicemente ma autenticamente religiosa.

N. CAMILLERI

Jean Frisque, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut,* Tournai, Casterman, 1960, pp. 280.

Oscar Cullmann, nato nel 1902 a Strasburgo, fu battezzato nella Chiesa luterana dell'Alsazia. Cominciò la sua carriera propriamente detta nel 1926. Addottoratosi in teologia protestante nel '30, fu successivamente professore di Teologia, di Sacra Scrittura del N. T., e di Storia della Chiesa. Dal 1938 insegna a Basilea, e dal 1945-48-53 vi aggiunge, rispettivamente, corsi a Strasburgo, e a Parigi (Hautes Études, Facoltà di Teologia protestante, Sorbona), senza contare il suo lavoro di collaboratore, redattore, direttore di riviste, e che per vari anni fu pure Decano della Facoltà teologica di Basilea. Tra il 1945 e 1956 tenne lezioni in più di venti Università dell'U.S.A., e altrove: Uppsala, Lund, Copenhagen, Helsinki, Abo, Oxford, Cambridge, Manchester, Leeds, Edinburgh, Heidelberg, Roma.

La produzione del Cullmann ha suscitato un vivo interesse particolarmente per due ragioni. Anzitutto per l'importanza oggettiva dei temi fondamentali del Cristianesimo che egli ha preso a trattare, la Scrittura e la Tradizione, la questione romana, la natura dei Sacramenti. Più ancora, per l'interesse vitale con cui conduce la sua esegesi nella concreta prospettiva del Cristianesimo concepito come una Storia della salvezza, sia individuale, che collettiva. Tra libri e articoli, si contano ben novantuno scritti (a prescindere da rispettive traduzioni) nella nota bibliografica cullmanniana.

Una ragione specifica della simpatia e dell'attesa suscitata anche fra i cattolici, è l'oggettiva imparzialità e il rigore del metodo di questo brillante esegeta protestante: il quale si mostra abbastanza libero da pregiudizi confessionali per fare delle affermazioni, che per un cattolico sono essenziali. Per questo, mentre taluni ritengono certo, con un ulteriore sforzo, l'approdo a tutte le tesi cattoliche, altri accusano il Cullmann di incoerenza col suo proprio sistema non ammettendo il Magistero infallibile della Chiesa.

Il F., pertanto, spiega così l'origine del suo studio: preso, da una parte, da una grande stima per la seria personalità del Cullmann come studioso, e provando, dall'altra, una vera « inquietudine » nel constatare la suddetta contraddizione intrinseca all'opera nel suo complesso, l'A. si è posto il seguente problema: sotto l'apparenza di affermazioni parallele a quelle cattoliche non si nasconde, forse, una effettiva divergenza molto profonda, che intacca tutto l'insieme della ricerca cullmanniana? Egli ci dice che, essendosi permesso di domandare allo stesso Cullmann, se non ritenesse di godere presso certi cattolici una simpatia « immeritata », il teologo protestante gli avrebbe manifestato, in risposta, il proprio stupore di fronte a certi tentativi cattolici di accostamenti un po' affrettati... (p. 8).

Ed ecco, quindi, lo scopo di questo lavoro. L'A. vuole tentare qui una « comprensione » dell'opera del Cullmann. Egli non mira ad un dialogo o discussione su punti particolari, il che richiederebbe altrettante monografie distinte. Il F., invece,

appunto per comprendere il fondo del pensiero del Cullmann, considera le cose da lui dette e affermate, e cerca di sapere « perchè » le abbia dette e affermate. Convinto che i risultati e le conclusioni diverse non sempre derivano da un pregiudizio confessionale, il F. abborda in radice il valore degli stessi *princìpi metodologici* dell'esegesi del Cullmann, e, più profondamente, la stessa *posizione filosofica* che detta quei princìpi. Sulla base di un tale fondamentale confronto, si riuscirà a rendersi conto del rispettivo linguaggio delle due parti, e come, talora, due linguaggi materialmente identici, si devono tuttavia intendere in sensi diversi.

Per questo, la prima parte del presente lavoro — forse unico nel suo genere, salvo lo studio sintetico del pastore ungherese Andor Szabo sul pensierio teologico del Cullmann — è dedicata all'esame dei princìpi esegetici cullmanniani (pp. 15-63); la seconda parte alla teologia della storia della salvezza (pp. 67-199); una terza parte, che segue alle due precedenti espositive, prende in esame alcuni principali indirizzi di fondo come oggetto di un possibile dialogo critico (pp. 203-253). In essa si mettono in evidenza, dal punto di vista negativo, i vari aspetti sia della *limitatezza,* che della *insufficienza* della metodologia di Oscar Cullmann. Soprattutto si rileva una *riduzione* del dato biblico ad una portata *positivista,* limitata alla categoria tempospazio, senza alcuna apertura alla *trascendenza* di valori religiosi. Con che si vorrebbe presentare la Rivelazione come una storia della salute, e non delle « idee » (p. 230).

Quanto alle conseguenze — della posizione cullmanniana relativamente a quella cattolica — riguardanti la elaborazione di una Ecclesiologia in particolare, il F. non tanto nega ciò che il Cullmann per più di un punto afferma di positivo, quanto piuttosto, contro le sue « riduzioni », gli domanda di riconoscere integralmente quelle prospettive di verità, che egli invece coglie solo in parte. Ciò è importante, soprattutto, in ordine alla funzione apostolica (da assicurare e trasmettere con la necessaria *successione*), nonchè in ordine alla pietra fondamentale tra gli stessi apostoli, Pietro, che trasmette la propria prerogativa di Capo.

Altre posizioni fondamentali criticate sono quelle che riguardano la Cristologia, l'estrinsecismo del Soprannaturale, la nozione stessa di Storia della salvezza.

Questo studio, che si legge con vivo interesse, e che offre nella bibliografia (pagine 262-276) un valido strumento di lavoro e di ricerche personali, costituisce esso stesso una introduzione preziosa e un oggettivo orientamento per la conoscenza e la « comprensione » — senza equivoci — della metodologia esegetica culmanniana e della sua concezione del Cristianesimo come « storia della salvezza ».

N. CAMILLERI

P. Enrico Zoffoli C. P., *Problema e Mistero del Male,* Torino, Marietti, 1960, pp. 439, cm. 17 × 25, L. 1800.

Il problema del male nel mondo si è sempre imposto, da quando il mondo esiste, e sempre s'imporrà alla considerazione dell'uomo, con tonalità forse diversa per il dotto e per l'indotto, per altre differenze di condizioni oggettive e soggettive, ma senza eccezione. Non meraviglia quindi l'abbondanza di opere sul problema del male che costellano i secoli di produzione del pensiero umano filosofico e religioso. Ne dà una qualche idea la breve *bibliografia* (pp. 11-17) che l'A. offre, dai Padri della Chiesa, greci e latini, ai Teologi del Medio Evo, e agli autori moderni.

In questa linea s'inserisce il denso, pensato e cesellato studio del P. Zoffoli, che lo venne elaborando, come ci fa sapere nelle sue premesse (pp. 5-9), da ben un ventennio, sentendosi ora di presentarci

sull'argomento « una trattazione a fondo » (p. 5).

Diciamo subito quello che ci sembra il pregio e la caratteristica di quest'opera. Come caratteristica si può considerare l'impegno, sereno e ardimentoso ad un tempo, con cui l'A. affronta e sviluppa la *ricerca razionale,* approdando a quella che egli chiama una « soluzione-base assolutamente certa », dettata dai princìpi della *philosophia perennis,* anche se, per la ineliminabile parte di mistero che il problema comporta, il massimo della luce provenga dalla Rivelazione divina, massimamente da Cristo.

Pregio globale dell'opera, poi, è l'armonioso equilibrio, senza tare di unilateralità, che più o meno deformino la visione e l'inquadratura sia del problema, che della sua soluzione. Ne è una indovinata anticipazione persino il sottotitolo *lineamenti di un itinerario della speranza*: che soffonde come di una rasserenante luce diffusa, il titolo principale, a prima vista oscuro e pauroso: *Problema e mistero del male.* E infatti, a seguito delle « premesse » e della « bibliografia », e dopo ancora una « introduzione generale » (pp. 19-30) ed un « preludio generale » (pp. 31-52), in cui è messo a fuoco quel « pessimismo metafisico » e « ateo », negatore di ogni vera e divina Provvidenza, contro il quale essenzialmente scrive l'A., tutta la trattazione viene sostanzialmente svolta in tre parti: *la Ragione che pensa* (pp. 53-271); *la Ragione che crede* (pp. 272-368); *la Ragione che adora* (pp. 369-404). Aggiungiamo, per essere completi, che ogni capitolo è seguito da una breve ed opportuna « antologia tomistica », con testi relativi all'argomento; e che la prima e la seconda parte si chiudono con un « interludio », sia per fare il bilancio del cammino persorso, sia per predisporre al nuovo tratto dell'itinerario. Il volume si chiude con un « finale » (pp. 405-418), in cui s'inneggia alle sicure « ragioni della speranza dei giusti », poichè « la conclusione dei tempi risponderà alle promesse di Cristo », e con un « sommario ragionato » di tutto il lavoro (pp. 421-428).

Bisogna riconoscere che questa sintetica impostazione e illustrazione del gravissimo problema del male è generalmente condotta con lucida consapevolezza e logica serrata. L'A. stesso tuttavia, non si nasconde che talora la stessa lucidità della verità può apparire « strana o addirittura irritante » (p. 65), come quella che, secondo San Tommaso, il male è una dimostrazione di Dio. Eppure ciò è verissimo. Così è per molti aspetti dei tanti problemi, che la dialettica del male impropriamente detto, inteso come « privazione-limite », e articolantesi come male propriamente detto, come « privazione-difetto » — sia nel mondo della « natura » quale male fisico, sia nel mondo della « libertà» quale male morale — costantemente presenta.

In generale noi pensiamo che tra gli obiettivi pienamente raggiunti in questo studio — fin dalla prima parte: *La Ragione che pensa* — si debba segnalare la efficace messa in luce della Provvidenza divina anche nonostante, e anzi a motivo della presenza del male nel mondo: sia perchè si deve alla Provvidenza che il male fisico ripara a suo modo quell'ordine, che il male morale, dovuto alla creatura razionale e libera, aveva violato; sia perchè ad essa Provvidenza si deve ancora la possibilità e la forza del superamento trionfale dell'uno e dell'altro nel piano integrale della creazione e dei disegni divini.

Il « mistero » — poichè mistero ci deve pur essere nell'operare dell'Infinita Sapienza — rimane ancora, evidentemente, nonostante tanta luce apportata a tanti problemi, fondamentali e particolari. Compito del filosofo e del teologo non può essere quello di dissipare ogni mistero, ma di collocarlo con sempre maggiore precisione dove esso realmente sta. Lo Z. dedica un breve articolo, appunto, per individuare « la zona più inesplorabile del

mistero » (pp. 224-226). Per lui il mistero non si annida tanto in vari, noti e ripetuti, « quesiti minori », — come possa Dio volere per l'uomo il dolore come mezzo di affermazione di valori maggiori, oppure come possa permettere il peccato nella creatura libera per la rivelazione della sua bontà e misericordia, — ma nello spiegare *come e perchè* Dio voglia che io sia buono e mi salvi effettivamente, e invece permetta che un altro pecchi, si ostini e si perda eternamente. Con Sant'Agostino, è qui che viene collocato il nocciolo del mistero: ma dire « mistero », non è dire capriccio, e il Santo Dottore avverte: « *Noli velle diiudicare, si non vis errare* ». Con San Tommaso, c'è semplicemente da riconoscere che la ragione c'è; ma, appartenendo essa a Dio, Assoluta Causa e Razionalità Infinita, ci supera, e si perde, per noi, nell'abisso insondabile della sovrana libertà divina: « *Non habet rationem nisi divinam voluntatem* ». Ora, riconoscere così i propri limiti, soggiunge l'A., non è credere « ciecamente », come spesso si ripete, ma semplicemente ragionare...

Dalla seconda parte — *la Ragione che crede* — risulta luminoso « l'unico grande Umanesimo storicamente sostenibile e teologicamente ortodosso » (p. 355), che fa capo a Cristo Redentore, liberatore non solo dalla colpa, ma anche dal dolore, e che anzi trasforma, in un certo senso, lo stesso dolore in un autentico valore umano, facendone da una « espressione di condanna » uno « strumento di salvezza », pur senza farne un valore per se stesso, ma solo in ragion di mezzo.

Ed è di qui che prende lo spunto la terza parte — *la Ragione che adora* — per rispondere a coloro che, « nonostante tutte le buone ragioni dell'indagine filosofica e della ricerca storica, insistessero nel ripetere che il problema sussiste » (p. 367). Poichè credere è ancora pensare, e il Cristianesimo supera infinitamente qualsiasi teoria, occorre alla fede unire la *caritas* nell'unione col Verbo incarnato, per dare allo spirito quel necessario atteggiamento di fiducia, fatta di sicurezza e di riposo in Cristo, onde gustare le ragioni della speranza cristiana. E di questa l'A., in tre capitoli, presenta i tre noti momenti nella vita spirituale cristiana: il primo è quello della « pazienza », che inizia con la conversione, e che accetta la sofferenza con « rassegnazione »; il secondo, che segna un progresso nella speranza, consiste nella « conformità » e nella serena accettazione di quanto Dio dispone, riconoscendone la sapienza, e aderendo con più maturo amore ai piani della sua Provvidenza; il terzo momento tradurrebbe la « conformità » in « uniformità », e la dualità, che quella suppone, in una specie di unità, mediante l'abbandono pieno in Dio, la dimenticanza di sè e il superamento di ogni problema, fino alla liberazione da ogni ansia nella speranza cristiana perfetta: documentazione storica questa di migliaia e migliaia di fedeli, che, docili a Cristo, sperimentarono la fedeltà della sua divina parola: « *Nolite timere!... Gaudete et exultate!...* ». In tale atteggiamento, afferma lo Z., sta « la *risoluzione cristiana integrale* del tremendo problema, finchè alle tenebre della fede non succeda la luce della visione ».

Se dovessimo esprimere una nostra osservazione, vorremmo dire che, se qualcosa di « tremendo » c'è nel problema — e c'è certamente — questo non sta, in alcun modo, dalla parte di Dio (che ha creato soltanto per salvare), ma unicamente dalla parte della creatura libera, in quanto libera davanti al bene e al male, e che *sola* può *decidere liberamente* di peccare gravemente, di *rifiutarsi definitivamente* a Cristo, e così *perdersi eternamente*.

Tale e tanta è la verità — filosofica e rivelata — della libertà e responsabilità della creatura razionale, umana.

N. CAMILLERI

R. Bultmann, *Histoire et Eschatologie*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, pp. 132.

Sono raccolte in questo volume le conferenze dell'emerito professore dell'Università protestante di Marbourg tenute all'Università di Edinburgh nel 1955. L'originale fu pubblicato in inglese nel 1957, e poi tradotto in tedesco e in francese. Nella traduzione tedesca l'A. stesso ha introdotto qua e là qualche aggiunta e correzione di cui ha tenuto conto la versione francese, sebbene condotta sul testo inglese: questa traduzione non manca di qualche oscurità e inesattezza, ed è stata giudicata come in generale poco scorrevole e piuttosto difficile.

Nel corso di dieci conferenze, posto anzitutto il problema della storia e della storicità nella sua evoluzione a grandi linee attraverso i secoli (I), si dedicano due serie di considerazioni sulla comprensione della storia: prima in generale, sia nella storiografia greco-romana, che in quella giudaica vetero-testamentaria (II), e poi, più in particolare, dal punto di vista dell'escatologia, sia nel giudaismo, che nel cristianesimo primitivo (III). Tardando a verificarsi l'attesa escatologica della Parusia, si sarebbe addivenuto, in modo differente presso Paolo e Giovanni, ad una « storicizzazione » dell'escatologia, mentre la Chiesa avrebbe senz'altro neutralizzato l'escatologia stessa col suo « sacramentalismo » e con la speranza nell'immortalità (IV). Un ulteriore processo sarebbe rappresentato dalla « secolarizzazione » dell'escatologia nell'idealismo, nel materialismo dialettico e nella fede del positivismo e del progresso sociale (V). Da ciò, attraverso ad una reazione di generale scetticismo e relativismo, si cade in un puro « storicismo », che è poi una naturalizzazione della storia, alla quale si finisce per non dare più neppure alcun senso nè alcuna unità (VI). Nelle tre conferenze successive si tenta un ritorno a un qualche realismo — al realismo occidentale, individualistico ed esistenziale — partendo dalla concezione dell'uomo nella storia, quale si ebbe presso i Greci e poi nella Bibbia (VII). Di poi si passa a determinare la natura stessa della storia: prima studiando il problema dell'ermeneutica, ossia dell'interpretazione della storia e quello della oggettività della stessa conoscenza storica (VIII), e poi considerando il pensiero di alcuni recenti filosofi circa la storia e l'umana esistenza (IX). Fin qui, la storiografia presenta la storia in svariate maniere, quasi in un quadro policromo: come storia politica, economica o sociale, come storia dello spirito, ossia delle idee e delle civiltà: tutte concezioni legittime, ma unilaterali. Di qui sorge la questione: la storia ha un centro che ne costituisce l'essenza, e ne fonda tutti gli aspetti? Se no, la storia sarebbe un gioco senza senso, e si ridurrebbe desolantemente ad un puro spettacolo. L'ultima conferenza (X) esamina, per questo, la storia di fronte al Cristianesimo secondo H. Butterfield e secondo l'interpretazione esistenzialistica della storia e dell'escatologia.

Per chi s'interessa del pensiero del Bultmann e della sua soluzione personale al problema che tratta, ne troverà qui i lineamenti principali, la cui esatta comprensione, peraltro, molto dipende dalla sua teoria dei « miti » del Nuovo Testamento, quale ha cercato d'inquadrarla il Miegge nel suo volume della medesima collana (Bibliothèque théologique), *L'Evangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*. Ora, se il pastore Leuba, nella prefazione a quest'opera, affermava che « il Cattolicismo potrebbe riconoscere in Bultmann un possibile alleato », da parte cattolica è stato giustamente fatto osservare che tale affermazione, per quanto assai interessante, lascia il lettore cattolico comprensibilmente perplesso, in mancanza di più precise spiegazioni.

Quanto all'opera da noi qui segnalata, ci limitiamo a rilevare la vacuità effettiva

della personale soluzione dell'A., condensata in alcune pagine dell'ultimo capitolo (p. 128 ss.). Non è che non sia vero che « nel Cristianesimo, senza dubbio, sia sorta la migliore comprensione della storicità dell'uomo ». Ma non si può condividere cattolicamente — e oggettivamente — la interpretazione che a questa fede cristiana si vuol attribuire come caratteristica: l'*interpretazione* prettamente protestantica: deterministica, *passivistica* di fronte alle stesse proclamate *umane responsabilità*, e *decisioni storiche;* la pura *illusorietà* di ogni tentativo, e persino di ogni possibilità di sforzo della propria volontà e libertà. Non basta, infatti, citare Mt., XVI, 25: « Chiunque vorrà salvare l'anima sua, la perderà », e tacere Mt., XI, 12: « Il regno dei cieli subisce violenza, e chi si fa violenza lo conquista »; oppure citare Lutero: *pecca fortiter,* e tacere l'ammonimento dell'Apostolo, *Hebr.,* XII, 4: « Non avete ancora reagito fino al sangue, combattendo contro il peccato ».

D'altra parte, dei due termini di questo studio — *Storia* ed *Escatologia* — al secondo, se abbiamo ben compreso il fondo del pensiero bultmanniano in questione, si fa subire una tale involuzione « storicistica », cosmico-temporale, che esso praticamente resta soppresso, scomparendo in una mal intesa identificazione fra storia ed escatologia. Con Butterfield si dichiara d'accordo anche il Bultmann: « Chaque instant est eschatologique » (p. 132). Di una *escatologia nell'eternità,* nel vero senso evangelico e cattolico, non una parola. Una volta, è vero, si legge che Cristo « a pris place dans l'histoire du salut, dans le royaume de l'éternité » (p. 130), ma è subito spiegato che si tratta solo di un senso spirituale: « moment historique, il marque la fin de l'histoire profane du monde ». Per cui « par sa foi, le chrétien est déjà, au-delà du temps et de l'histoire » (p. 131).

In una parola, la soluzione si potrà chiamare, per vari aspetti, paradossale per il cristiano quanto si vuole, come fa lo stesso B., ma essa non è che illusoria. Una volta negato tutto il *realismo ontologico,* soprannaturale ed escatologico, di un Cristo veramente risorto immortale — *primitiae dormientium* —, all'uomo storico e angosciato non offrirebbe altro il Cristianesimo di Bultmann che « un nuovo *modo di pensare* se stesso », secondo la predicazione di Cristo, un appoggio puramente immaginario, prospiciente sul terribile ed oscuro *vacuum* del nulla.

N. CAMILLERI

P. Julien Stricher, C. SS. R., *Le vœu du sang en faveur de l'Immaculée Conception. Histoire et bilan théologique d'une controverse.* Bibliotheca Immaculatae Conceptionis Textus et disquisitiones. Collectio edita cura Academiae Marianae Internationalis, 9. Romae, Academia Mariana Internationalis, 1959. - I Partie historique, pp. xxii-276. II Partie théologique, pp. xii-280.

Fra il groviglio di controversie religiose dibattute nei secoli xvii e xviii (molinismo, probabilismo, riti cinesi, giansenismo, regalismo...) lo S. ha messo a fuoco quella del voto sanguinario. E lo ha fatto in maniera nitida e, per molti aspetti, esaustiva.

Nella parte storica vengono esposti le origini e gli sviluppi della polemica. Verso l'inizio del secolo xvii cominciano a diffondersi due voti in onore dell'Immacolata Concezione. Molti promettevano a Dio, sotto giuramento, di sostenere il privilegio mariano anche con la vita, se fosse stato necessario. Altri (in minor numero), di difendere anche a prezzo del proprio sangue la dottrina che la S. Vergine fu preservata (o esente) dal peccato originale fin dal primo istante del suo concepimento.

Lo S. traccia minutamente il quadro geografico della diffusione del voto. Nella

prima forma fu diffuso specialmente dai gesuiti e dai francescani in Spagna e nelle terre d'influsso o dominazione spagnola. Ma anche in Francia, Belgio, Austria, Baviera. Il secondo venne emesso a Cosenza e forse anche in Spagna, Sardegna e Polonia (vol. I, p. 176).

Contro i due voti levarono la voce quanti li interpretarono come superstiziosi, emessi per sostenere una « opinione » dibattuta fra la scuola tomista e la scotista.

L'attenzione dello S. si sofferma attorno alla figura più eminente della polemica: Ludovico Antonio Muratori, avverso al voto. Attorno a lui, in difesa o contro, giostrano la gran parte degli oppositori o difensori del voto sanguinario. E tra i difensori, lo S. ne passa in rassegna sessantadue!

Nella parte teologica lo S. allarga il quadro della sua visuale. Il voto sanguinario non è infatti che un corollario pratico della credenza nell'Immacolata Concezione di Maria SS.: se non è certo che Maria SS. sia stata Immacolata fin dal primo istante della sua Concezione, non è opportuno, anzi è illecito fare il voto di sostenere tale credenza anche a prezzo della vita.

Lo S. si sofferma largamente a esaminare i motivi apportati a favore o contro la Concezione Immacolata, attinti alla Sacra Scrittura, alla Tradizione patristica, alle Scuole teologiche, ai Concilî, alla Liturgia, alla persuasione dei fedeli, alle rivelazioni private, ecc.

Anche nella parte dottrinale Muratori occupa prepotentemente il quadro. Anzi il capitolo finale, che dà il bilancio della controversia, per due terzi è diretto a valutare la posizione del vignolese sullo sfondo di quella dei suoi avversari. Muratori fu incontestabilmente e sinceramente devoto dell'Immacolata Concezione (II, pagina 251), tuttavia avversò non solo l'opportunità, ma anche la liceità del voto sanguinario, perchè sincero ricercatore della purità e unità della Chiesa, attentata con un atto che, secondo lui, sapeva di superstizione, fondato su una credenza che non gli appariva nè certa, nè di fede.

Lo studio dello S. è di grande interesse e merita di essere inquadrato su un quadro più vasto. Esso ha la sua ripercussione non solo riguardo alla maturazione dei tempi che portarono alla definizione dell'Immacolata Concezione, ma anche sulla dottrina dei fatti dommatici, che sta al centro del dramma degli appellanti e non solo di essi.

In fondo la diffidenza sulla dottrina dell'Immacolata Concezione venne dettata dall'angustia di non volere inquinare la purezza divina della dottrina cristiana con dottrine umane e la purezza dei costumi con pratiche superstiziose, proprio in un periodo in cui si tendeva a proporre la santità della Chiesa Cattolica come argomento apologetico ai protestanti e di fede ragionevole al razionalismo e al naturalismo illuminista. Fu incomprensione della evoluzione intrinseca ed omogenea dei dommi, in un periodo in cui tale dottrina era appena in embrione. Anche gli oppositori al voto sanguinario contribuirono con la loro circospezione e con le loro istanze ad una formulazione nitida della dottrina cattolica.

Se è vero, come afferma lo S. che la più grande deficienza teologica del Muratori fu il non avere compreso il valore della tradizione vivente della Chiesa (II, p. 253) ed il valore del senso dei fedeli come regola viva della fede (II, p. 125 ss; 254), è anche vero che tale dottrina attraversava in quei tempi un periodo delicato di formazione. Specialmente nella seconda metà del secolo XVIII, parallelamente alle idee democratiche in campo civile, andarono sviluppandosi idee democratiche in campo ecclesiastico: di partecipazione attiva dei fedeli all'infallibilità della Chiesa; parochismo, democratismo...

La qualifica poi di « opinione » data alla dottrina dell'Immacolata Concezione

ha il suo interesse. La polemica infatti manifesta la terminologia dei sistemi morali dell'età moderna, che aveva offuscato la dottrina medievale sui gradi di certezza. L'opinione viene equiparata al dubbio: fare il voto sanguinario vuol dire impegnarsi ad una cosa certa, in difesa di una dottrina dubbia. « Opinione » è una teoria scolastica: non grado di adesione dell'intelletto alla verità conosciuta, non verità del deposito rivelato. Tale interpretazione nocque non solo alla dottrina dell'Immacolata Concezione, ma anche alla chiarificazione della dottrina cattolica sui fatti dommatici.

Auguriamo allo S. di continuare nelle sue indagini e di darci gli studi promessi sulla posizione di Benedetto XV rispetto alla dottrina dell'Immacolata Concezione e su quella di Clemente XIV, riguardo al quale ci ha incuriosito il sapere che pensava seriamente alla definibilità dell'Immacolata Concezione (II, p. 258) proprio in un'epoca in cui il gallicanesimo, il giuseppinismo, il febronianesimo facevano sentire forte il loro peso sul Romano Pontefice.

Sarebbe anche interessante mettere in luce le relazioni tra Muratori e Serry. Anche questi fu contrario al voto sanguinario e fu difensore del tomismo e dell'agostinismo contro chi voleva coinvolgerli nella causa del giansenismo e del quesnellismo ed insegnò a Padova proprio quando Muratori pubblicava il *De ingeniorum moderatione*.

PIETRO STELLA

THOMAS J. O' DONNEL, *Problemi attuali di Medicina e Morale*. Traduzione italiana della dott. ERIKA TERESA BIAVATI, Torino, Marietti, 1959, pagg. 324, centimetri 12 × 17, L. 850.

Il volumetto, che fa parte della collana « Quaderni di Medicina e Morale », si affianca, e bene, a numerose opere analoghe, alcune delle quali ormai note ed affermate anche nell'editoria cattolica italiana, perseguendone l'identico scopo generale: « Studiare gli aspetti morali della medicina così come ce li ispira la ragione umana e la rivelazione divina e ciò in tutti i possibili rapporti tra il medico ed il suo Dio, tra il medico ed il suo prossimo » (*Intr.*, p. 9).

Degli otto capitoli in cui l'opera è articolata, i primi tre hanno chiara funzione di impostazione generale e fondamentale, come appare a sufficienza dai loro stessi titoli: *Verità fondamentali - Princìpi basilari - Inviolabilità della vita umana*. Il capitolo VI sviluppa alcuni *Aspetti medico-canonici e medico-morali del Matrimonio*. Gli altri quattro sono dedicati agli *Aspetti morali della mutilazione* (cap. IV), *della gravidanza e del parto* (cap. V), *del segreto professionale* (cap. VII), e di quella che l'A. chiama, con termine abbastanza trasparente anche se, forse, discutibile, *malattia terminale* (cap. VIII). Un *Indice analitico*, sufficientemente minuto, completa utilmente il lavoro.

Meno estesa, nel complesso, delle opere similari dell'Healy e del Paquin, la presente si fa tuttavia apprezzare per lo sviluppo chiaro dei problemi trattati, la sobrietà del dettato, l'abbondante citazione diretta degli Autori. Ovviamente, non tutte le posizioni accettate dall'A., in rapporto ai molteplici e minuti problemi discussi, troveranno consenzienti tutti i lettori; ci sembra tuttavia che il lavoro si muova sul solido e sul documentato. Dissensi sono possibili anche in merito allo sviluppo ineguale di alcune questioni: personalmente, ad esempio, riteniamo eccessiva la trattazione riservata all'obbligo o meno di prolungare la vita nella malattia terminale (pp. 70-86), almeno se la si raffronta a quel poco o nulla che riscontriamo sul problema, oggi così attuale, della mutilazione per trapianti.

Per la bibliografia, quasi esclusivamente

in lingua inglese, sarebbe stata opportuna, dove possibile, l'integrazione con qualche voce più facilmente accessibile ai lettori italiani.

Ci piace concludere con parole di Francis J. Braceland, nella *Prefazione* al volume: « L'A. di questo libro è acuto ragionatore e abile scrittore... Sia il medico pratico che lo studioso trarrà profitto da una attenta lettura del testo, che è redatto con delicata sensibilità e con rara competenza » (p. 8).

G. USSEGLIO

~

THOMAS A. IORIO S. J., *Casus conscientiae circa V. praec. Decalogi, excommunicationem, contractus, sacramenta,* Neapoli, M. D'Auria, 1960, pp. 68, cm. 16,5 × 24, L. 600.

I casi qui risolti sono venti. Si tratta di casi non cervellotici e peregrini ma realmente pratici e concreti, strutturalmente non complessi e, in gran parte, di notevole attualità. La soluzione ha sufficiente ampiezza ed è, in genere, chiara sia nella dizione che nello sviluppo.

Nelle questioni attinenti il campo medico sono numerosi i riferimenti alle note opere del Paquin e dell'Healy. Non si vede, però, perchè per il primo si citi dalla traduzione italiana curata dal Di Marino, mentre del secondo si trascuri la traduzione italiana del Bortolotti.

Il caso la cui soluzione ci persuade di meno è il XVII: *De essentia sacrificii missae*. Ci sembra infatti molto difficile, dopo la *Mediator Dei,* che si possa continuare a ritenere probabili le antiche sentenze che collocano, integralmente o parzialmente, fuori della sola consacrazione l'essenza fisica del sacrificio eucaristico.

Altro punto che non ci sentiamo di condividere è quello che concerne la gravidanza ectopica. Nel dubbio insolubile « an id quod mater gerit sit fetus vel tumor », supposto che vi sia un immediato pericolo di vita per la madre, l'A. giudica probabilmente lecita l'estirpazione, ritenendo che « ius matris certum ad sui conservationem » prevalga « iuri incerto incerti hominis » (pp. 16-17). A noi pare indubbio che per il feto extrauterino « probabile » si debba agire allo stesso modo che per quello « certo ».

Segnaliamo ancora, come di particolare interesse, che l'A. sembra propendere per la liceità di *trapianto omoplastico ex vivo* « quando subiectum sic mutilatum substantialiter non privatur parte sui corporis seu functione organica, sed tantum minuitur » (p. 10) e ritiene lecito (*verius*) « viro coire cum uxore quae uterum, ad fecundationem vitandam, ope *sterilet* vel alio medio occluserit » (p. 67). Cosa, quest'ultima, che non pare accettabile.

Ci sembra, infine, rilevabile, alle pagine 63-64, una qualche oscurità ed incertezza nella valutazione morale della fecondazione artificiale con sperma ottenuto da puntura dell'epididimo o attraverso analoghi processi non implicanti abuso venereo.

G. USSEGLIO

~

THOMAS A. IORIO S. J., *Supplementum totius operis Theologiae Moralis editae in 3 Voll. ann. 1953-54,* Neapoli, M. D'Auria, 1960, pp. 30, cm. 16,5 × 24, L. 350.

Il fascicolo aggiorna il noto testo scolastico dell'Autore, talora integrandolo nella parte strettamente dottrinale e, soprattutto, armonizzandolo con i più recenti documenti ecclesiastici in materia.

A complementi minimi si accompagnano talune trattazioni di più ampio respiro; quali: *De distributione sacrae communionis in triduo maioris hedbomadae* (pagine 13-15); *De ieiunio eucharistico et missis postmeridianis* (pp. 16-19); *De tempore*

celebrationis in triduo sacro (pp. 20-24).

Segnaliamo un breve cenno ai recenti preparati medici atti ad indurre sterilizzazione perpetua o temporanea (pp. 6-7) e l'ammissione dell'uso di un condom « largiter ad summitatem perforati, quo minima pars seminis possit obtineri » come mezzo di raccolta dello sperma di un coniugato ai fini di esame medico (p. 27).

In materia di digiuno eucaristico l'A. continua a ritenere *non improbabile* che possa dirsi preso *per modum potus* « etiam saccarum solidum aliudve id genus, ut pastillae, electuaria, nix, glacies etc. *quae in ore iam lente liquefacta deglutiantur*» (p. 19). Ritiene pure *vere probabile* che il Motu Proprio *Sacram Communionem* « facultatem faciat communionem recipiendi praecisive a missae celebratione vel ubi haec non permittitur horis postmeridianis » (p. 19). Va notato, tuttavia, che, per quest'ultimo punto, l'A. non ha potuto tener conto del più recente decreto del S. O. *De S. Communionis distributione post-meridianis horis* (21 marzo 1960).

Anche in tema di Ore Canoniche (pagina 10), il *Supplementum* è necessariamente fermo al Decreto della Sacra Congregazione dei Riti *De rubricis ad simpliciorem formam redigendis* (23 marzo 1955) che ha cessato di essere in vigore in forza del nuovo Codice delle Rubriche.

G. USSEGLIO

G. ALBERIONE, *Appunti di Teologia Pastorale,* per la scuola ed il ministero. Terza edizione rifusa ed accresciuta dal Can. G. PISTONI del Seminario Metropolitano di Modena. Alba, Ed. Paoline, 1960, pp. 422, L. 2000.

Per dichiarazione esplicita dei loro Autori, i presenti *Appunti* si propongono di dare « il pieno senso dell'Anno di Pastorale », perseguendo un triplice fine: « Avviare i novelli sacerdoti nella pratica delle virtù pastorali che vengono ad aggiungersi alle virtù acquistate nel *curriculum studiorum;* dare un'istruzione pratica per il triplice compito del sacerdote: *magisterium, regimen, ministerium;* avviare ed addestrare con esercizi *pratici* a compiere tali uffici » (p. 7).

Ci sembra che lo scopo perseguito sia stato raggiunto in modo più che soddisfacente. Si tratta di « appunti », ad intonazione pratica, anzi praticissima; esulano quindi da queste pagine le elucubrazioni dotte e sottili, le trattazioni paludate e solenni. Tuttavia, sia pure in breve, nessuno degli argomenti necessari o veramente utili è stato trascurato, associando alla saggezza delle norme tradizionali il succo degli studi pastorali più recenti.

L'opera di aggiornamento del Can. Pistoni tocca, sia pure in diversa misura, tutto il lavoro, anche nei particolari più minuti. Van segnalate, tuttavia, come di ampiezza ed interesse speciale, le pagine dedicate alla teologia pastorale in genere (24-42), alla conoscenza della parrocchia (93-130), alla Liturgia pastorale (230-238), all'Estrema Unzione, Ordine, Matrimonio (294-310). Pur risultando, attraverso alla diligente fatica del P., migliorato ed integrato in modo notevole, sostanzialmente il lavoro non ha perso la sua fisionomia iniziale perchè anche il nuovo curatore ha saputo armonizzarvisi molto bene.

Più che non l'Indice, dà una idea adeguata dell'impostazione generale di questi *Appunti* lo schema di p. 42. Gli otto capitoli che costituiscono il nerbo della trattazione sono equamente ripartiti tra i due aspetti-base: *Attività pastorale in genere* e *Mezzi di azione pastorale.* In rapporto all'attività pastorale in genere, vengono studiati l'elemento essenziale dell'attività pastorale (doti morali ed intellettuali necessarie, con particolare rilievo alla pietà ed allo studio), il presupposto generale dell'attività pastorale, che è fatto consistere nella conoscenza del campo di azio-

ne (residenza, psicologia, sociografia, statistica), le norme generali di condotta pastorale (odegetica, pedagogia, amministrazione). I mezzi di azione pastorale vengono orientati attorno alle tre funzioni fondamentali del pastore: il quale nutre (Liturgia pastorale e Pastorale sacramentaria), illumina (catechetica, cherigmatica e omiletica), guida (i singoli, le associazioni).

Il Card. A. Richelmy, allora Arcivescovo di Torino, presentando la prima edizione a stampa dei presenti *Appunti* (Torino, Marietti, 1915) li diceva « dettati da un vivo amore della virtù » e risplendenti di « soda dottrina » e di « senso pratico ».

Migliore e più autorevole elogio non sembra possa darsi anche per questa nuova edizione.

G. USSEGLIO

G. G. ANAWATI e LOUIS GARDET, *Mistica Islamica: aspetti e tendenze, esperienze e tecnica*. Traduzione dal francese di N. M. Loss, S.D.B., Torino, S.E.I., 1960, pp. 325, L. 1500.

Questo volume fa parte della collana « Storia e Scienza delle Religioni », diretta da Don Giorgio Castellino. Poichè la traduzione è stata eseguita sul manoscritto francese redatto espressamente per la collana, la presente edizione costituisce l'edizione originale. Che se alcuni capitoli della parte II, III e IV furono già quanto alla sostanza pubblicati su varie riviste, essi sono stati corretti e anche profondamente rimaneggiati, e vengono qui inquadrati in una trattazione organica e unitaria.

Nel presentare il presente studio, fra i molteplici dei medesimi autori — « Islamisti di ottima fama » — il prof. Castellino così ne rileva l'importanza: « Se non andiamo errati, il volume... costituisce la prima trattazione scientifica del *ṣūfismo* per il nostro paese, non solo perchè offre una descrizione accurata dei fenomeni e delle teorie, ma perchè di essi dà insieme una discussione e valutazione storico-fenomenologica » comparativa (p. VIII).

Delle quattro parti, in cui è divisa l'opera, la prima è dovuta all'Anawati, e tratta dello *svolgimento storico* del ṣūfismo (pagine 7-73); la II, III e IV, invece, son dovute al Gardet, e trattano rispettivamente delle *esperienze ṣūfite* (pp. 76-126), degli *stati spirituali* (pp. 128-192) e dell'*esperienza del Dhikr*, come metodo e tecnica (pp. 185-274).

La trattazione non poteva prescindere completamente da un certo tecnicismo di termini (di cui alla fine del libro è dato un breve indice, pp. 303-309): esso peraltro testimonia della serietà dell'opera ed è una condizione necessaria del contributo scientifico che essa effettivamente apporta.

Segnaliamo, come di particolare interesse, la parte II per il tentativo di un accostamento comparativo tra una certa « mistica naturale » e l'autentica mistica soprannaturale cristiana; e la parte III per la riferenza letterale di interessanti testi dottrinali sulla conoscenza di Dio, l'abbandono, l'amore e l'« incontro » con Dio.

Il *ṣūfismo* — che in conflitto con la tradizione ebbe il suo trionfo, la sua diffusione e un suo declino all'inizio del sec. XX, — pur ammettendo che l'oggetto dell'unione mistica è Dio, vi ammetteva, in base del resto a classiche divisioni della teodicea musulmana, diversi gradi: e già dal sec. XVII in poi correnti minimistiche affermarono la semplice unione con la persona del Profeta.

Gli stessi Autori, competentissimi in materia, non intendono proporre all'insieme di questo studio « una conclusione rigidamente definita » (p. 273), lasciando la porta aperta a nuove analisi e ricerche. La dialettica storica, peraltro, della « mistica islamica », si può dire che percorra una traiettoria, la quale va dallo slancio dei primi secoli verso il mistero di Dio, cul-

minante nella ricerca dell'unione d'Amore cantata con la vita e col martirio di Ḥallāj, all'esperienza del vuoto, alla ritorsione di sè su di sè, nel vuoto di ogni intelligibilità, verso l'afferramento ineffabile dell'*esse* sostanziale dell'anima, e che il Gardet chiama « mistica naturale ». Con questa ricaduta, poi, quel primo autentico slancio — frutto di grazia che Dio non nega a un cuore retto che sinceramente Lo cerchi — si diluisce nei secoli successivi in un monismo esistenziale. Ora « se è vero che Dio è nostro Creatore..., l'uomo, pur nel suo centro più spirituale, non è, e non può divenire *per natura* il divino » (p. 274). Per una *partecipazione* alla natura divina, come insegna la Chiesa Cattolica, occorre il soprannaturale, la grazia di Dio e del suo Cristo. Le tecniche e le gnosi, che furono le grandi tentazioni del *ṣūfismo*, non sono al riguardo che illusorie.

N. CAMILLERI

F. Dell'Oro, S.D.B., *La semplificazione delle rubriche, Note storico-rubricali*, Napoli, D'Auria, 1960, pp. xx-488, L. 2000.

Principale oggetto del presente volume è il decreto della Sacra Congregazione dei Riti del 23 marzo 1955 sulla semplificazione delle Rubriche. Qualche accenno viene fatto agli elementi che interessano lo stesso argomento, contenuti nel decreto della Sacra Congregazione dei Riti del 16 novembre 1955 sulla instaurazione dell'*Ordo* della Settimana Santa e nell'istruzione della stessa Sacra Congregazione del 3 settemebre 1958 sulla musica sacra e la sacra liturgia.

Si tratta di un commento storico-rubricale della semplificazione delle rubriche promulgata con il decreto del 23 marzo 1955. Si segue passo passo il decreto. Dopo un'introduzione generale e un primo capitolo generico sul decreto, vengono passati in rassegna i vari titoli di esso: norme generali (cap. II), variazioni nel calendario (cap. III), commemorazioni (cap. IV), variazioni nel Breviario (cap. V), variazioni nel Messale (cap. VI). Vengono raccolte a parte nel cap. VII gli elementi riguardanti la liturgia (Ufficio e Messa) dei defunti.

Il modo con cui il Dell'Oro ha saputo presentare il complesso argomento dimostra chiaramente la profonda conoscenza che egli ha della materia e la sua rara competenza in questo campo. Giustamente Mons. De Rosa, concedendo il nulla osta per la stampa, ha detto che si tratta di un eccellente lavoro, di un'opera scientifica non facilmente superabile.

L'A. ha ben raggiunto gli scopi che si era prefissi: « illustrare gli elementi storici che hanno dato forma e sviluppo alle rubriche del Breviario e del Messale romano, ... fondere tra loro norme rubricali e dati storici in modo da presentare un quadro abbastanza completo di ogni argomento, con la preoccupazione di avvicinare il lettore all'anima stessa della Liturgia, della quale le rubriche sono anche elemento-guida » (p. xiii). Ha saputo soprattutto mettere in evidenza lo spirito e i princìpi informatori del decreto senza scostarsi da una stretta interpretazione di esso.

Il presente studio del Dell'Oro sarebbe stato un ottimo sussidio complementare e pratico ai professori di liturgia e ai calendaristi, se proprio nello stesso anno in cui esso è comparso non fosse stato pubblicato il nuovo codice delle Rubriche (25 settembre 1960). Quasi dappertutto infatti bisognerà tener conto del nuovo codice delle Rubriche, che in molti punti ha rivoluzionato completamente la precedente legislazione. È per questo che l'A. dopo la pubblicazione del nuovo codice si è preoccupato di far inserire nel volume un fascicolo di 24 pagine per informare il lettore delle principali variazioni che bisogna tener presenti per aggiornare la materia

esposta. Ciò non ostante il lavoro del Dell'Oro mantiene il suo indiscusso valore. Esso dipende principalmente dal fatto che molti argomenti vengono trattati in modo tale da costituire vere e preziose monografie, per quanto brevi e sobrie. Va sottolineata la diligenza, l'accuratezza e la minuziosità con cui il Dell'Oro ha svolto il suo lavoro. Esse vengono testimoniate tra l'altro dalla notevole abbondanza delle note e delle citazioni. Per questo suo carattere scientifico il volume non è fatto per chi non è avvezzo a studi del genere. Costui vi troverebbe una erudizione soffocante, per cui farebbe bene a chiudere il libro e a rivolgersi ad altre trattazioni più accessibili.

Ci piace segnalare come varie proposte presentate nel corso del lavoro hanno trovato la loro attuazione nel nuovo codice delle Rubriche, per es. quelle riguardanti una nuova graduazione e classificazione dei giorni liturgici (cfr. pp. 43; 83, nota 3), l'omissione in certe circostanze delle preghiere che si dicono ai piedi dell'altare all'inizio della Messa (p. 334), la semplificazione del rito della Comunione distribuita *infra missam* (p. 357), l'uso del *Benedicamus Domino* al posto dell'*Ite, missa est* in particolari occasioni (n. 359, nota 6). Ci auguriamo che anche altre proposte del Dell'Oro siano prese in esame dalla competente autorità, quella per es. riguardante l'omissione o la riduzione delle preghiere ai piedi dell'altare nella seconda e terza Messa di Natale e del 2 novembre quando le tre Messe in tali giorni vengono celebrate senza interruzione (p. 334, nota 5) e quella con cui si invoca l'adozione di norme più sicure sull'uso delle iniziali maiuscole nei libri liturgici (pp. 252, nota 3; 384). A proposito di questa ultimo argomento l'A. nella citata nota 3 di p. 252 fa un minuto esame di ciò che si può ricavare dagli ultimi documenti pontifici.

Il lavoro del Dell'Oro è arricchito da specchietti, da tavole riassuntive, da elenchi vari. Merita particolare rilievo la ricca appendice (pp. 387-457). Segnaliamo la tabella delle rubriche e dei decreti abrogati *ex toto vel ex parte* oppure modificati dal decreto generale del 23 marzo 1955 e dai successivi decreti particolari e generali. Essa è stata redatta da Don Trimeloni, al quale, nella presentazione, l'A. si dice particolarmente grato per l'aiuto ricevuto nella stesura del lavoro. Segnaliamo anche i paragrafi 8, 9, 10 dell'appendice, nei quali si tratta della estensione della semplificazione ad alcuni riti particolari (romano-monastico, domenicano, romano-serafico, agostiniano, ambrosiano), del piccolo Ufficio della Madonna e del rito della benedizione della mensa. Degna di nota la duplice bibliografia, quella posta all'inizio del volume e quella posta nell'appendice. Nella prima trovano posto, tra le fonti, gli undici decreti con i quali la Sacra Congregazione dei Riti ha risolto i vari dubbi sorti sulla interpretazione del decreto del 23 marzo 1955. Particolarmente utili gli indici finali: analitico-alfabetico, delle citazioni del decreto del 23 marzo 1955, onomastico.

Inesattezze, sviste, imprecisioni, difetti? Nessuno pretenderà che un lavoro del genere ne sia completamente immune. Ci permetta il carissimo Don Dell'Oro qualche parola a tale riguardo.

Nelle pp. 356-357 si dice che la « recita in comune del *Pater noster* è... permessa... nella Messa letta — chiamata Messa comunitaria o dialogata — alla quale i fedeli partecipano secondo i quattro modi indicati dall'*Instructio* del 3 settembre 1958 ». Dopo aver citato in nota i nn. 28-31 dell'*Instructio* e dopo aver riportato il testo del n. 32 (non del n. 33, come si dice nella nota 2 di p. 357) dell'*Instructio*, l'A. continua dicendo: « L'unirsi al sacerdote celebrante soltanto con la recita in comune del *Pater noster* non può essere considerato un'attiva e fruttuosa partecipazione alla Messa: in tal caso — *salvo meliori iudicio* — si devono osservare le solite rubriche ». Sembra che la recita in comune

del *Pater noster* sia ammessa solo nel caso della Messa dialogata (= terzo modo di partecipazione), che, come è noto, ammette quattro gradi (non « modi »). Bastava allora citare soltanto il n. 31 dell'*Instructio*. I nn. 28-30 non sarebbero *ad rem*. Bisogna ritenere invece che la recita in comune del *Pater noster* è ammessa in tutte le Messe lette, anche in quelle non dialogate, a cui i fedeli partecipano a norma del primo e del secondo modo indicati dall'*Instructio* nei nn. 29 e 30. Infatti il n. 32 dell'*Instructio*, parlando senza alcuna limitazione delle Messe lette, ammette che in esse i fedeli possono recitare il *Pater noster* assieme al celebrante.

A p. 358, n. 108 *b*, l'A. dice che nelle Messe lette i fedeli possono recitare il *Confiteor* e il triplice *Domine, non sum dignus* (il nuovo codice delle Rubriche ha escluso la recita del *Confiteor*) prima della Comunione *infra missam* solo se partecipano alla Messa seguendo il secondo grado del quarto modo indicato dall'*Instructio*. A questo riguardo ammettiamo che l'*Instructio* parli di questa particolare facoltà dei fedeli solo nel n. 31 *b* (terzo modo di partecipazione — non quarto, come dice il Dell'Oro, — secondo grado). Ma non crediamo che ciò sia escluso nelle Messe a cui si partecipa seguendo il primo grado del terzo modo e in quelle in cui si partecipa seguendo il primo e il secondo modo. Infatti in nessun posto dell'*Instructio* viene proibito di fondere insieme variamente i diversi modi e i diversi gradi dello stesso modo terzo.

Nelle pp. 359-360 si parla *De his quae clara voce aut secreto dicenda sunt*. Ora non riusciamo a comprendere che relazione abbia con questo argomento quanto viene detto a p. 359 sulla distinzione in vari gruppi delle preghiere dell'Offertorio e della Comunione. Quanto alla recita dell'*Orate, fratres* l'A. riporta la seguente rubrica speciale dell'*Ordo Hebdomadae sanctae instauratus* (*Ex Ordine Missae*, 20): « *Orate, fratres*, celebrans clara et elata voce dicit; responsum vero dabunt ministri sacri, vel ministrantes, seu circumstantes ». In nota poi aggiunge: « Modifica RGM., XVI, 1 e Ritus serv. in cel. Missae, VII, 7 ». Non dice chiaramente in che cosa consista la modifica. Dall'insieme dell'esposizione qualcuno potrebbe essere indotto a credere che il celebrante debba dire abitualmente *clara et elata voce* tutto l'*Orate, fratres*. Ci permettiamo di avvertire che ciò non si può sostenere. Ricordiamo innanzitutto che le innovazioni introdotte per la Settimana Santa non possono essere estese ad altri tempi liturgici (cfr. SRC., Congr. S. Spiritus, 18 giugno 1956, 3), eccetto che non sia stato disposto diversamente. Osserviamo poi che la citata rubrica dell'*Ordo Hebdomadae sanctae instauratus* va interpretata come la precedente contenuta nel Messale, che cioè la espressione *clara et elata voce* della nuova rubrica si riferisce soltanto alle due parole *Orate, fratres*, come l'espressione *voce paulum elevata* della precedente rubrica. Questa innovazione introdotta per la Settimana Santa è stata estesa ora dal nuovo codice delle Rubriche a tutte le Messe dell'anno liturgico. Il n. 511 del citato codice prescrive che il sacerdote deve dire *clara voce* « verba *Orate, fratres* ». Viene usata la stessa terminologia per dire la stessa cosa delle parole *Nobis quoque peccatoribus* (« verba *Nobis quoque peccatoribus* ») e delle parole *Domine, non sum dignus* che precedono la Comunione del celebrante (« verba *Domine, non sum dignus* »). Ora, come è fuori dubbio che il celebrante deve dire a voce alta solo le parole *Nobis quoque peccatoribus* e *Domine, non sum dignus* e non le altre che seguono, così è fuori dubbio che egli deve dire a voce alta solo le parole *Orate, fratres* e non le altre che seguono. Se il legislatore avesse disposto diversamente, lo avrebbe detto espressamente, come lo dice, per es., nello stesso n. 511 per l'*Agnus Dei* (« ... Agnus Dei, etc. »). Ciò non ci impedisce di dire che saremmo stati lieti se il nuovo codice delle Rubriche avesse

stabilito la recita a voce alta di tutto l'*Orate, fratres* da parte del celebrante. Ma questa innovazione forse rientra in quel piano di più ampia riforma, oggetto dello studio della Commissione incaricata della riforma liturgica generale.

A p. 140 si commenta quel punto del decreto (II, 12) nel quale si stabilisce che i giorni delle ottave di Pasqua e di Pentecoste (praticamente dal mercoledi al sabato delle due ottave e non soltanto « dalla feria IV al sabato in Albis », come vien detto dall'A.) vengono elevati dal precedente grado di semidoppi (soppresso) al grado di doppi (il nuovo codice li ha elevati a giorni di I classe). Nella nota 3 l'A. dice: « Per Cuva (Semplificazione, p. 19, nota 54) ciò costituirebbe nientemeno che un'eccezione a DSR., II, 1! ». Il citato A., a dire il vero, nel luogo citato dice che la suddetta elevazione di grado dei giorni delle due ottave è un'eccezione a quanto è stabilito al Tit. II, 2 del decreto, dove si legge: « Dies liturgici, qui nunc sub ritu semiduplici calendariis inscripti sunt, sub ritu simplici celebrantur, excepta vigilia Pentecostes quae ad ritum duplicem elevatur ». Non ci sembra che si possa obiettare contro questa interpretazione del Cuva.

Nel n. 75 del fascicolo aggiunto, contenente le principali variazioni introdotte dal nuovo codice delle Rubriche, si dice che nelle Messe dei sabati delle *Quattro tempora,* se non sono conventuali e se non si conferiscono in esse gli Ordini sacri, si possono tralasciare le cinque lezioni (con i rispettivi versetti e orazioni) che precedono l'epistola. Le nuove rubriche invece, al n. 468, dispongono che oltre l'epistola si legga anche la prima lezione, seguita dai rispettivi versetti e dalla seconda orazione (senza *Flectamus genua*).

Tra le sviste notiamo quella incorsa nella nota 6 di p. 324, dove si cita un decreto della Sacra Congregazione dei Riti, n. 5407, ad II, 11 oct. (-?!-), invece del decreto n. 4307, ad III, 23 oct. 1913. Tra i difetti di impaginazione segnaliamo quello che si trova nella nota 4 di p. 43. Lo abbiamo già detto. In un lavoro siffatto non si può pretendere la perfezione.

Concludiamo rinnovando il nostro favorevole giudizio allo studio di Don Dell'Oro e raccomandando di sfruttare questo lavoro a quanti si interessano della storia delle rubriche.

A. CUVA

Philosophia

Ernesto Pomilio, *La nascita della problematica ontologica,* Napoli, R. Pironti e Figli editori, 1960, pp. 210.

L'A. in questo denso volume si propone di chiarire che cosa significasse per la mentalità greca classica l'essere; egli ritiene infatti che prima di addentrarsi nella metafisica dell'essere, quale si sviluppò da Parmenide fino a Plotino, convenga stabilire il senso (complesso e plurisemantico) dell'essere sin dalle origini: una problematica dell'essere e una autentica ontologia si propone anzitutto di fissare la feconda pregnanza aurorale che questo termine evoca già in Omero, prima ancora del poema filosofico di Parmenide.

L'A. pertanto non dissocia il mito dal logo, poichè l'uno sta all'altro come implesso ed espresso; giova quindi riportarsi alle origini. Di qui ritiene giustificato un primo capitolo: « La mentalità arcaica » (pp. 7-47) in cui si stabilisce che l'« essere per i primi greci era un tutto, eterno, onnipresente e avvolgente il pensiero, in un alone di sacralità (mito) e di razionalità (logo) ». Entro questa prospettiva, l'A. intende Eraclito, anticipatore di Parmenide e primo filosofo che senta la distinzione tra mito e logo nel problema dell'essere. L'essere infatti in Eraclito ha tutta la prepotenza del mito (fr. 1) e la prima trasparenza del pensiero (fr. 45).

Lo svolgimento di questa prima filosofia

si attua in Parmenide, cui l'A. dedica un secondo importante capitolo (« L'essere in Parmenide », pp. 48-90). Respinta la tesi di Calogero che affoga l'essere eleatico ad una pura funzione logicizzante, si perviene ad ammettere una esegesi affine a quella heideggeriana: gli esseri parziali che il pensiero scorge nell'esperienza, sono « denominazioni negative » dei caratteri positivi dell'essere totale. E il pensiero pensando perviene al principio semplice per eccellenza che è l'essere. Esso non è neppure oggetto del pensiero; esso solo si rivela.

Spetta a Platone (cui l'A dedica due capitoli: « La problematica di Platone » pagine 92-147; « Le difficoltà di Platone » pp. 149-189), attraverso la mediazione anassagorea e socratica, affrontare le numerose aporie lasciate sospese dall'eleatico. Platone si trova in definitiva dinanzi a questi fondamentali quesiti: perchè un solo essere e molti pensanti? Perchè l'essere per rimanere essere deve essere conosciuto? Perchè il mito e il logo finiscono per nascondere l'essere nel suo profondo mistero, pur restando mèta di tutte le tensioni del pensiero e dell'anima? A questi quesiti Platone — afferma l'A. — dà alcune risposte; 1° il conoscere è tensione verso l'essere senza raggiungerlo pienamente (cfr. *Convito, Fedone* e *Repubblica* in cui sapienza è conoscere l'essere conoscibile); 2° il conoscere si giustifica nella verità dell'essere che si manifesta: muoversi verso l'essere significa riceverne il dono della verità e della bontà; perciò è Principio (*Repubblica*). Quindi l'idea platonica non è che l'aspetto con cui l'essere si manifesta al pensiero. 3° Se l'idea è la « verità dell'essere » (p. 134), il conoscere è redenzione umana; e cioè non c'è pensare l'essere che non sia accoglierne la rivelazione; e viceversa non c'è rivelazione manifestazione dell'essere che non sia dono di Dio e pertanto salvezza dell'uomo. Così l'essere è sempre presente, ma inafferrabile totalmente; è ineffabile, ma in esso tutti gli esseri sono perspicui. L'essere dunque visto dall'alto è dono; dal basso è conquista; e la filosofia è consapevolezza dei due termini. 4° Oltre l'essere bisogna ammettere il non-essere; il molteplice accanto all'Uno. Il non-essere diviene il problema dell'essere; la filosofia del molteplice è la filosofia dell'Uno. Ma ciò implica una difficoltà (*Parmenide*) e cioè la contemporaneità dei due termini: perchè il non-essere sia, bisognerebbe che l'Essere non fosse! A queste difficoltà non risponde direttamente il mito, conclude l'A. e nemmeno Aristotele (cap. VI: « La conclusione dell'Ontologia greca », pp. 190-204).

Questa esposizione del difficile lavoro di Pomilio sarebbe incompleta se non formulassimo alcuni appunti, raccolti durante la lettura. Anzitutto l'impressione generale è positiva: documentazione delle fonti, conoscenza della storiografia, impostazione nuova dei problemi (come ad es. l'essere uscito dalla morta gora dei due poli opposti: Eraclito-Parmenide, e di presentarli come due momenti evolutivi del medesimo principio filosofico), libertà di movimento tra le diverse esegesi (ad es. la coraggiosa denuncia della interpretazione di Calogero nei riguardi di Parmenide, di quella di Banfi e Maier su Socrate). Al contrario non ci convince in tutto il ricamo di temi esistenzialistici applicati a Platone: il concetto di *aletheia* ricalcato su schemi heideggeriani (perchè l'A. non cita mai il *Plato's Lehre von der Warheit?*), la definizione di « idea » come puro apparire dell'essere, la concezione dell'essere come rivelazione non concettualizzabile non sembrano corrispondere nella loro esclusività al platonismo. Basta rifarsi per l'etimologia di *aletheia* al *Cratilo* (421 *b*) e al lavoro più recente di Friedländer che l'A. non sembra conoscere per non concordare.

D. COMPOSTA

Philosophy of Science. Philosophical Series, 1. New York, St. John's University Press, 1959, pp. 164, cm. 15 x 23.

Il prestigio della scienza è enorme presso gli uomini del nostro tempo; le manifestazioni tangibili della sua potenza, benefica o malefica, sono ormai tali da indurre nella mente dei più l'impressione che alla scienza spetti l'ultima parola. Ma la scienza dimostra la sua vera grandezza quando rispetta l'ordine totale della realtà: poichè la forza della scienza è appunto ancorata alla scoperta e al dominio delle leggi che reggono l'attività delle singole categorie di esseri ed eguale rispetto è richiesto per le leggi più universali chè reggono tutti gli esseri, sebbene non formino l'oggetto specifico dello studio scientifico. In caso contrario si può verificare quanto scrive il P. J. Flynn nell'introduzione di questo volume: « Lo sviluppo della scienza ci ha posti in una situazione in cui il controllo esercitato dalla morale è l'unica soluzione; e tuttavia questo sviluppo è stato usato dagli scientisti per negare la validità della morale ».

L'Istituto di Filosofia della Scienza della St. John's University, rispondendo ai reiterati appelli del Sommo Pontefice di v. m. Pio XII, da alcuni anni contribuisce ad un'autentica sintesi della conoscenza, e, in particolare, offre la guida della filosofia allo scienziato in cerca di una verità più completa.

Gli studi raccolti in questo volume sono il risultato della prima sessione dell'Istituto. L'argomento della sessione è quello dei rapporti generali tra filosofia e scienze naturali, illustrati dalla considerazione circa problemi particolari di quattro scienze: Biologia, Fisica, Chimica e Psicologia.

Al dott. W. E. Carlo, professore di Filosofia alla St. John's University, è stata affidata la trattazione generale dei rapporti tra filosofia e scienza. Dopo aver scartato la concezione, purtroppo diffusa, che la conoscenza scientifica possa sostituirsi, a tutti gli effetti, alla filosofia e alla teologia, l'A. delinea i quattro compiti della filosofia di fronte alla scienza; questi sarebbero: *a*) chiarificare alla scienza la sua stessa natura, dato che nessuna scienza è in grado di giudicare della sua natura o di giustificare i suoi primi princìpi; *b*) criticare la vantata portata filosofica delle teorie scientifiche. La teoria atomica in fisica e chimica, della relatività nelle matematiche, dell'evoluzione in biologia, ad es., avrebbero un significato filosofico solo marginale; *c*) offrire un principio di unificazione delle diverse scienze, e *d*) sviluppare una propria linea indipendente di pensiero, linea che sta al di là della problematica delle scienze.

Il prof. W. A. Kane, O. P. (pp. 51-67), traccia il primo abbozzo di una filosofia del metodo scientifico applicato alla biologia; il rapporto tra la concezione filosofica e la concezione della fisica moderna sulla costituzione della materia è oggetto dello studio del dott. V. S. Smith (pp. 69-86), direttore della rivista « New Scholasticism »; mentre il prof. A. B. Wolter, O.F.M. (pp. 87-103) discute il concetto di sostanza com'è usato in chimica e com'è inteso in filosofia.

Per ultimo il prof. A. Allers (pp. 131-158), noto autore di pregiati volumi, diffusi anche in Italia, illustra i rapporti tra filosofia e psicologia nel caso concreto dell'inconscio freudiano. Dopo aver chiarito cosa intenda Freud per inconscio, e richiamato quali fatti si adducano per provare l'esistenza di contenuti e di processi mentali inconsci, l'A. discute il valore di questi fatti, concludendo che essi riescono a reggere l'ipotesi dell'inconscio, a patto che questo non sia concepito come un mondo a sè, in rottura con l'esperienza cosciente, e con leggi totalmente diverse.

Dopo aver dimostrato, efficacemente se pur rapidamente, che Freud non ha scoperto per primo l'inconscio, come egli stesso pretendeva, l'A. conclude affermando che la teoria dell'inconscio non è nè

nuova nè contraria ai princìpi di una sana filosofia della psiche umana, sebbene la filosofia che è sottesa alla sintesi freudiana vada soggetta a molte riserve.

Nè la concezione di C. G. Jung, secondo l'A., è scevra di difficoltà dal punto di vista religioso e filosofico. Al riguardo, stante l'autorità dell'Allers, citiamo alla lettera il seguente passo:

« Molti lettori di Jung sono stati ingannati dalle sue parole di anima e religione. Essi credono di avervi scoperto un definitivo ravvicinamento alle idee cattoliche. Questa interpretazione è piuttosto sorprendente, perchè ci si può facilmente convincere che la concezione di Jung e quella cristiana sono separate da un abisso incolmabile. La religione non è, agli occhi di Jung, un corpo di verità, razionali o rivelate; e non si fa alcun riferimento ad una qualunque realtà soprannaturale. Nel quadro della psicologia analitica la religione è considerata come un atteggiamento meramente psicologico e soggettivo, che è certamente utile, poichè offre all'individuo l'idea di un significato all'esistenza, ma nulla più. Sebbene differisca per molti aspetti dalla concezione freudiana della religione, e sia più benevola e meglio informata di quella, tuttavia le idee di Jung non sono meno naturalistiche, e, conseguentemente, non meno incompatibili con la fede» (pp. 157-158).

In complesso questo volume contribuisce sostanzialmente alla costruzione di quella sintesi tra scienza e filosofia che può ridonare unità e sicurezza alla travagliata mentalità moderna.

ALBINO RONCO

Nemesius Gonzales Caminero S. J., *Historia Philosophiae,* vol. I, Philosophia Antiqua. Prima pars: « Cyclus colonialis et Cyclus Atheninensis (saec. VII-IV a. Cr.). Ad usum auditorum. Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1960, pagine 370, cm 15 × 22.

Questo primo volume di storia della filosofia antica inizia bene la serie progettata coll'atto coraggioso e lodevole di stampare il volume in lingua latina, in mezzo alla malcelata avversione piuttosto generale alla espressiva lingua del Lazio.

L'impostazione del lavoro e la distribuzione delle parti è concepita secondo un piano originale: il pensiero greco da Talete ad Aristotele (con cui si chiude il volume) si svolge secondo due linee di civiltà: periodo coloniale e periodo ateniese, che poi corrispondono ad un ritmo interiore del pensiero: ciclo naturalistico e ciclo metafisico. Ogni ciclo ha uno sviluppo triadico: inizio, svolgimento, conclusione. Sicchè da Talete agli atomisti, si ha il quadro: 1° inizio, con i due poli opposti: Ionici (sensisti), Pitagorici (intellettualisti); 2° sviluppo con due poli opposti: Eraclito (sensista), Parmenide (intellettualista); 3° conclusione, con due poli opposti: Anassagora (sensista), Empedocle (intellettualista) con l'appendice atomistica. Simile impostazione affiora nel secondo periodo ateniese: 1° inizio con due poli opposti: Sofisti (sensisti), Socrate (intellettualista); 2° Sviluppo con due poli opposti: Aristotele (sensista), Platone (intellettualista); 3° Dissoluzione nella filosofia ellenistica.

Evidentemente l'A. non intende dare valore assoluto sia alle opposizioni sia al significato del sensismo e dell'intellettualismo; egli intende presentare, se bene intendiamo, la linea didattica espositiva più che la linea sostanziale dei pensatori. E infatti quanto alla presentazione dei singoli pensatori, l'A. ha dovuto sottomettersi al paradigma didattico; ma sotto la visuale della estensione, ha seguito criteri personali: così ad es. la trattazione di Democrito supera in pagine quella di Parmenide. Platone viene introdotto come congiunzione tra le due alternative: Cratilo

(Eraclito, sensismo) ed Ermogene (Parmenide, intellettualismo), ma l'A. dopo aver fissata l'origine del platonismo, si avvia a trattare liberamente i vari aspetti del « sistema platonico ».

Che ciò sia felice e indovinato, non si direbbe: poichè in questo modo, oltre che scapitarne l'assunto metodologico, viene coinvolta l'esattezza storica: così ad es. l'asserzione che l'immortalità dell'anima per Socrate fosse sicura. In tal modo il *Fedone* apparterrebbe interamente a Socrate, compresa la dottrina delle idee (come del resto l'A. afferma espressamente); il che sembra discutibile e finora ammesso solo dalla storiografia inglese.

Così si dice che Anassagora è teista e che Democrito è ateo; eppure nei frammenti del primo non è mai detto che la « Mente » sia Dio; come al contrario è noto che Democrito non è espressamente ateo.

Meno consenzienti ci trova l'asserzione favorevole alla tesi del Nuyens circa la supposta evoluzione dottrinale di Aristotele dalla religiosità platonica, favorevole all'immortalità dell'anima (*Eudemo*), alla crisi religiosa (*Metafisica, De anima*) alla negazione dell'immortalità (*Etica a Nicomaco*).

Ma le maggiori difficoltà nascono dal metodo didattico; ci sembra difficile parlare di un sensismo anassagoreo, sofistico e viceversa di un intellettualismo di Empedocle, di Socrate, almeno nel senso voluto dall'A. Più dura ci riesce la presentazione di Platone sotto il paradigma del sistema.

Tuttavia non si potrà non concordare su molti lati positivi del volume, come le belle note introduttorie sul concetto di storia, di storia della filosofia di cultura greca, di ritmi o cicli storici. Così, pregevoli sono i raffronti tra pensatori antichi e l'eredità loro nelle filosofie moderne; particolarmente interessante il capo IV (pp. 111 ss.), le note a p. 157 sulle fortune della filosofia scientifica di tipo democriteo fino ad oggi.

Quanto al latino, osserviamo che alcune voci ci risultano troppo ardite: ad es. *actitudo;* altre sono errate, come *cynematographus* (p. 122), *diamantinus* (p. 216, *estructura* (p. 124, 125 ecc.), *rarus* per « strano » (evidentemente si tratta di spagnolismo, come *passeres,* per *aves*) ecc.

Noi auguriamo all'A. la continuazione del lavoro intrapreso, che certamente pur tra le inevitabili carenze rappresenta un passo in avanti nella cultura storica dei nostri Atenei.

D. COMPOSTA

L'educazione civica degli Italiani, Autori vari, Roma, Ed. UCIIM, 1960, pp. 208, cm. 13,5 x 20, L. 900.

È il vol. 31 della collana « Luce nella Professione », sussidi per l'esercizio della professione di insegnante diretta dal professor G. Nosengo.

Contiene gli Atti del 45° Convegno Nazionale dell'Unione Cattolica Italiana Insegnanti Medi, UCIIM, tenuto a Friburgo, Svizzera, nell'agosto 1960, con la partecipazione di oltre 500 professori di ogni parte d'Italia e la collaborazione di studiosi italiani ed europei.

L'educazione civica ha troppo tardato a entrare nella scuola italiana, pur essendo un fattore coessenziale dell'educazione morale del cittadino.

L'UCIIM ne ha precorso e preparato l'introduzione nella scuola, dal Convegno tenuto su questo argomento a Catania, nel 1957, all'epoca del Decreto Presidenziale 15 giugno 1958 n. 585 contenente i programmi per l'insegnamento di essa; sino a questo Convegno fortemente nutrito di teoria e di energia propulsiva — v. *Educazione civica, Programmi e testi* di V. Sinistrero, in « Orientamenti pedagogici », marzo 1959, pp. 256 ss.

La dottrina è stata rielaborata nelle relazioni che ebbero per oggetto: l'educazione

civica, N. Padellaro, Direttore Generale per l'Educazione popolare; l'origine della società e del diritto, J. Leclercq, dell'Università di Lovanio; la formazione della coscienza civica moderna, P. Prini della Università di Perugia; i princìpi ispiratori della Costituzione italiana, C. Cereti, Rettore dell'Università di Genova; le caratteristiche psico-sociali delle tre età scolastiche in riferimento alle possibilità e alle forme dell'educazione civica, R. Zavalloni, dell'Università di Roma; analisi sociologica della situazione italiana con particolare riguardo ai giovani, F. Bonacina, Direttore del C.D.N. per i rapporti tra scuola e famiglia; socialità, libertà, responsabilità umana e civismo, G. Nosengo, dell'Università Urbaniana di Roma; presupposti e fondamenti della educazione civica come educazione morale, civile e civica, A. Agazzi, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano; storia civile e formazione civica dello studente, A. Granella, dei Licei Classici; prospettive di un costume didattico e scolastico ispirato alla Costituzione, E. Dossetti, Preside di Liceo Classico; l'educazione civica in Svizzera, G. Pfulg, Ispettore scolastico del Cantone di Friburgo.

La mozione conclusiva, pubblicata in « Orientamenti pedagogici » gennaio 1961, pp. 166 ss., offre ne' suoi 16 punti un testo denso e sintetico dei numerosi coefficienti che intervengono nella determinazione dell'educazione civica: valore fondamentale della persona; significato di educazione civica; finalità dell'educazione civica; momenti dell'educazione civica; il fondamento costituzionale; la consapevolezza storica; il valore etico-politico della resistenza; le consapevolezze sociologiche necessarie per l'educazione civica; la fondazione psicologica; i programmi del 1958; aiuto al rinnovamento metodologico; la convergenza di tutti gli insegnamenti; il costume scolastico; la democrazia nella scuola; la spiritualità e il civismo; la personalità degli educatori.

Come si vede, anche il teologo e l'ecclesiastico dovrebbero, oltre all'educare, approfondire la conoscenza di un fattore dell'educazione morale sociale che investe la formazione del cittadino cristiano nello stato moderno, retto a democrazia con suffragio davvero universale; formazione che costituisce un *primum* vitale, se si vuol ottenere almeno che i cattolici, nel libero gioco della democrazia, non siano travolti da intere masse che di questa si giovano per giungere a sopprimere la libertà di tutti, Chiesa compresa.

V. SINISTRERO

L'istruzione popolare di grado secondario, Autori vari, Roma, Ed. UCIIM, 1960, pp. 128, cm. 13,5 × 20, L. 600.

È il volume 32 della collana « Luce nella Professione »; sussidi per l'esercizio della professione di insegnante diretta dal professor G. Nosengo.

Offre una relazione sulle direttive pedagogiche, didattiche e amministrative sulle realizzazioni dei CRACIS, Corsi di Richiamo e di Aggiornamento Culturale di Istruzione Secondaria: 132 corsi nel 1° anno 1959-60 e 206 nel successivo.

Figurano tra gli Autori taluni dei migliori competenti in materia quali: N. Padellaro, Direttore Generale per l'Educazione Popolare; E. D'Arienzo della Direzione Generale per l'Educazione Popolare; R. Zavalloni, dell'Università di Roma; F. Bonacina, Direttore del Centro Didattico Nazionale per i rapporti tra Scuola e Famiglia; G. Gozzer, Capo dell'Ufficio dei Centri Didattici Nazionali; G. Nosengo dell'Università Urbaniana; C. Tamborlini, Direttore del Centro Didattico Nazionale Scuola Secondaria; M. Pagella, del Consiglio Superiore della P. I.; R. Roghi, Preside di Liceo Scientifico; A. Palombi, Ispettore Centrale del Ministero P. I.

Era tempo che l'educazione popolare an-

che in Italia si ponesse sulla traiettoria che è la sua vera propria, l'educazione di grado secondario per giovani e adulti; la cui urgenza s'impone al di là della semplice, sia pure impreteribile, lotta contro l'analfabetismo.

Lotta peraltro a fondo perduto se non venga ulteriormente completata con l'istruzione secondaria, necessaria come il pane per il cittadino e per il lavoratore.

Il volume tratta: l'organizzazione dei CRACIS; la personalità dell'adulto; psicologia, mentalità, ambiente del preadulto e dell'adulto lavoratore; psicologia del preadulto e dell'adulto contadino; l'ambiente e il giovane adulto; il recupero degli adulti all'istruzione obbligatoria; necessità di una particolare pedagogia per gli adulti; i programmi d'insegnamento per i Corsi Secondari CRACIS; la metodologia dell'insegnamento nei CRACIS; il programma scolastico e i piani di lavoro; la religione; l'educazione civica; la lingua italiana; la storia; la geografia; la matematica; le osservazioni scientifiche; il disegno.

In ogni località dell'Italia, dato il ben noto livello pre-elementare o appena elementare dell'istruzione del popolo, dovrebbero venir estesi corsi del genere, che gli insegnanti collegati con l'UCIIM alimentano con la dottrina del « professore », la solerzia dell'educatore e con l'animo del cittadino che vuol cooperare all'estensione della democrazia nella sua sede primigenia: la convinzione e la responsabile libertà dell'adulto.

V. SINISTRERO

ALEXANDER A. SCHNEIDERS, *L'armonia interiore dell'animo e la salute mentale*. Collana « Psicologia e Vita », vol. XXII. Torino, S.E.I., 1959, pp. xx-551.

Raramente accade di poter presentare ai lettori un volume tanto completo e ben condotto come questo dello S., e sopra un problema così vicino alla vita di ogni giorno, com'è l'adattamento affettivo-motivazionale della persona.

L'A. evita in primo luogo lo scoglio contro cui naufragano altre opere sull'argomento, quello cioè di indulgere alla facile divulgazione priva di serio fondamento scientifico: a sostegno della sua trattazione l'A. porta infatti i risultati del lavoro dei migliori clinici e studiosi americani.

La trattazione è aperta: ciò significa che lo S. non teme di accogliere e divulgare la concezione dei meccanismi inconsci e della loro interazione con quelli consci: concezione che, legata nel suo sorgere alla teoria psicanalitica, ha ormai sciolto i legami con l'aspetto filosofico — inaccettabile — della teoria freudiana.

È noto che una teoria della personalità è sempre sottesa alla psicoterapia, o anche semplicemente ad una trattazione sull'adattamento psichico, ed è egualmente noto che ogni teoria della personalità suppone dei valori supremi attorno a cui tutta la condotta si organizza e si unifica, e, come tale, tocca da vicino il problema filosofico e religioso della natura e del fine dell'uomo. Anche per questo aspetto la prospettiva dello S. è quella suggerita dalle ricerche più avanzate in psicologia clinica e conativa, che considera come essenziali all'adattamento psichico un contatto oggettivo con la realtà, un'apertura alla collaborazione sociale, ed una *philosophy of life*, o concezione totale della vita, che permetta di organizzare attorno a Dio tutti gli esseri e tutti gli avvenimenti, di fidarsi di Lui in tutte le circostanze, e di progettare per l'infinito la propria vita.

La trattazione si può dire completa nel suo genere: la prima parte introduce ai metodi dello studio sicentifico dell'adattamento; la seconda enumera i criteri che permettono di riconoscere la mancanza di adattamento psichico, o peggio, della sanità mentale, ed elenca i fattori personali e sociali dell'adattamento e la loro interazione, ponendo in particolare rilievo l'azio-

ne dei motivi. La terza parte descrive i tipi, sia normali che meno adeguati, di adattamento. Particolare interesse merita la descrizione dei vari meccanismi, generalmente inconsci, di difesa, aggressione ed evasione, dei quali viene presentato il motivo fondamentale e le singole condotte tipiche che sono comandate da quei motivi.

Oltre ad essere una buona organizzazione globale della personalità, l'adattamento si può verificare in misura e modalità diverse in differenti situazioni: queste varietà di adattamento sono studiate nella quarta parte.

Il volume si chiude con due capitoli, dedicati rispettivamente alla prevenzione (igiene mentale) ed alla cura dello squilibrio nell'adattamento.

Lo stile è facilmente accessibile, ed i termini tecnici indispensabili sono spiegati nel *Glossario* posto in calce al volume.

Queste caratteristiche rendono l'opera utilissima, — per non dire necessaria, stante la scarsità in Italia di trattazioni serie su questo argomento — agli educatori, ai genitori in possesso di una buona cultura in genere, ed a quanti sono interessati alla diagnosi e alla cura della personalità; l'accento posto dall'A. sopra le forme meno gravi di disadattamento psichico permetterà di meglio comprendere e guidare questi casi che sono così comuni, anche per colpa di un'educazione impropria.

A. RONCO

Nuntia bibliographica

Raffaele Borsari, *Valore e limiti del metodo sperimentale,* Bologna, « Il Mulino », 1959, pp. 157, cm. 14 × 22, L. 1200.

In questo volume l'A. amplia ed esemplifica idee già espresse in una precedente pubblicazione, sulla logica implicita nella formazione delle teorie scientifiche.

Riconducendo il metodo scientifico al concetto di misurazione, e questa al concetto di limite, e identificando il limite con il non-essere, l'A. conclude che il significato della misurazione è meramente cognitivo, in quanto permette la differenziazione necessaria di un concetto da un altro nella formazione del giudizio.

Purtroppo nello sviluppo della scienza la misurazione e perciò il limite della realtà verrebbe reificato, proiettato nel contenuto della *cosa*. Si avrebbe così l'oggettivazione dello spazio, ecc.

L'A. applica queste considerazioni a varie concezioni e teorie scientifiche, quali la teoria ondulatoria e la relatività, e alla luce dei princìpi sopra esposti, valuta le tentate identificazioni tra materia ed energia e tra particelle ed onde. Altri problemi toccati nella rassegna, sono il principio di indeterminazione, la teoria dei quanti.

In genere, il campo studiato di proposito è esclusivamente quello delle teorie fisiche. Sorge dunque il rammarico che il metodo scientifico venga identificato con lo stadio più formale della disciplina scientifica più rigidamente formulata, com'è la fisica; sebbene le raccomandazioni dell'A. abbiano un significato per il metodo scientifico in genere, tuttavia i suoi rimproveri non sono meritati dai ricercatori e dai teorici di altre scienze, che meritano indubbiamente questo titolo, come la chimica, la biologia, la psicologia.

A. R.

A. Pasini - A. Maggiali, *Ad altare Dei,* Torino, Marietti, 1960, pp. 332.

A. Pasini - A. Maggiali, *Sacerdos in aeternum,* Torino, Marietti, 1960, pp. 525.

I due volumi dei due noti scrittori si dirigono ai chierici che si preparano alle Sacre Ordinazioni e contengono meditazioni, letture, riflessioni sul significato del rito e del Sacramento che il Levita sta per ricevere. Con opportuni ritocchi i vari capitoli potrebbero servire anche come libro di meditazione per le comunità degli studenti di teologia; mentre le letture conclusive di ogni capitolo costituiscono in molti casi una buona fonte per istruzioni, commenti. Gli autori infatti non si sono limitati alla stesura del testo da meditare, ma vi hanno premesso il rito della Ordinazione nella lingua latina e italiana; ogni capitolo poi è corredato di passi ricavati da encicliche, da autori celebri, da letterati, e in genere dagli insegnamenti di

Prelati insigni. Ne risulta così una antologia ascetica delle Sacre Ordinazioni: vivace, spigliata, adatta all'indole del giovane d'oggi, ma in assoluta fedeltà alle dottrine della Chiesa. Raccomandarne la diffusione ci sembra superfluo, dopo i lusinghieri risultati che i due autori hanno riscosso in altri lavori del genere.

D. C.

Giuseppe Besutti O. S. M., *Bibliografia mariana,* vol. I, 1948-1949, pp. 96; volume II, 1950-1951, pp. 162; vol. III, 1953-1957, pp. 356, Roma, Ed. « Marianum »,

Ecco una pubblicazione di grandissima utilità per i cultori della Mariologia. Il rigoglioso fiorire delle pubblicazioni mariane esigeva una oggettiva ed accurata documentazione, che le rendesse facilmente accessibili, ordinatamente raccolte secondo gli argomenti e gli autori.

P. Besutti si è assunto questo pazientissimo lavoro e i tre volumi che presentiamo sono il frutto della sua nobile fatica per l'incremento degli studi mariologici.

In essi sono catalogate altre 7958 pubblicazioni mariane, uscite dal 1948 al 1957.

Mentre esprimiamo la più viva riconoscenza al benemerito Padre, lo preghiamo di continuare il suo arduo compito, per offrirci la bibbliografia mariana degli anni successivi.

D. B.

René Laurentin, *Court traité de théologie mariale,* quatrième édition, amplifiée, réfondue, mise à jour, Paris, Lethielleux, 1959, pp. 170.

Siamo lieti di segnalare la quarta edizione di questo prezioso volume, di cui abbiamo già recensito la prima edizione in « Salesianum », XVI (1954), pp. 680-681.

La quarta edizione si presenta arricchita di nuovi sviluppi e precisazioni dottrinali, aggiornata nella bibliografia, per cui segna un notevole progresso sulla prima edizione, della quale accresce grandemente i pregi e l'utilità.

I lettori vi troveranno un'affascinante sintesi di teologia mariana, composta con chiarezza di stile, abbondanza di documentazione positiva e precisione di concetti.

D. B.

Tesson E., S. J., *Chiesa e vincolo coniugale,* Quaderni di medicina e morale, 2. Torino, Marietti, 1959, pp. 68, L. 200.

È una volgarizzazione dei princìpi cristiani sulla capacità di contrarre matrimonio, sulla forma giuridica della celebrazione, sul consenso e sui processi di nullità. L'esposizione è chiara. La lettura è resa interessante da esempi tratti dalla storia o da recenti dichiarazioni rotali.

G. U.

Opera accepta

Opera ad directionem missa de eius judicio vel relationem accipient vel saltem fuse nuntiabuntur; omnia inter opera accepta referentur. Numquam vero quae sponte missa sunt, remittentur.

Camino Abreviado del Amor Divino, Autori Vari, Barcelona, Ed. Herder, 1961, pp. 391, cm. 10,5×16,5.

CERVIA ADRIANA, *Unica Persona Mistica* (Considerazioni sulla dottrina del Corpo Mistico). Roma, Rocca di Papa, Ed. « Mondo Migliore » 1960, pp. 193, cm. 12,5×17, L. 550.

Cristo nel mondo, a cura dell'Osservatorio « Pro Civitate Christiana ». Assisi, 1961, pp. 498, cm. 15,5×22, L. 1500.

DELLA ROCCA FERNANDO, *Appunti sul Processo Canonico,* Milano, Ed. Giufré, 1960, pp. 164, cm. 17,5×25, L. 1000.

DELLA ROCCA FERNANDO, *Diritto Penale Canonico. Istruzioni,* Torino, U.T.E.T, 1961, pp. XIII-236, cm. 16,5×22, L. 1800.

L'Educazione civica degli Italiani, Autori Vari, Collana « Luce nella Professione », 31, Roma, UCIIM, 1960, pp. 208, cm. 13,5×20, L. 900.

GANDOLFO GIAMPAOLO, *John F. Kennedy,* Collana « Panorami », 6, Roma, Editoriale « Opere Nuove », 1961, pp. 153, cm. 12×18, L. 600.

L'Istruzione popolare di grado secondario, Collana « Luce nella Professione », 32, Roma, UCIIM, 1960, pp. 128, cm. 13,5×20, L. 600.

HOFINGER JOHANNES, *Katechetik heute,* Freiburg-Breisgau, Herder, 1961, pp. 368, centimetri 14×22,5.

KRUSE Fr. VINDING, *Erkenntnis und Wertung. Das Grundproblem der Erkenntnislehre und Ethik.,* Berlin, Gruyter, 1960, pp. 595, cm. 18×25, DM. 56.

LAO-TSE, *La Gnosis Taoista del Tao Te Ching.* (Analisis y traduccion por CARMELO ELORDUY S. J.). Oña, Imprenta de la Facultad de Teologia, 1961, pp. XLVI-225, cm. 20×24, P.tas 130.

MEINARDUS Fr. A. OTTO, *The Copts in Jesusalem,* Cairo, Commission on Oecomenical Affairs of the See of Alexandria, 1960, pp. 98, cm. 17×24.

MERLAN PHILIP, *Studies in Epicurus and Aristotle,* Collana « Klassisch-Philologische Studien », 22, Wiesbadem, Ed. Otto Harrassowitz, 1960, pp. 112, cm. 16×23.

MIANO VINCENZO, *Problematicismo e educazione,* Roma, P.A.S., 1960, pp. 206, cm. 13,5×18, L. 1000.

MICHON ROGER, *Il volto del Cristianesimo,* Roma, Ed. « Mondo Migliore », 1959, pp. 43, cm. 13×18, L. 300.

MORO ALFREDO CARLO, *L'Amministrazione della Giustizia in Italia,* Collana « Editrice Universale Studium », 71, Roma, Ed. « Studium », 1961, pp. 172, cm. 11,5×17, L. 300.

MUÑOZ JESUS, S. J., *Psychologia Philosophica,* Santander, Ed. Sal Terrae, 1961, pp. XXIV-437, cm. 16×22.

PRETE SERAFINO, *Pelagio e il Pelagianesimo,* Collana « Biblioteca di Scienze Religiose » 5, Brescia, Ed. Morcelliana, 1961, pp. 199, cm. 12×19, L. 800.

RAMBALDI GIUSEPPE, *I Sacramenti,* Collana « Biblioteca di Scienze Religiose », I. Teologia, Brescia, Ed. Morcelliana, 1961, pp. 272, cm. 11,5×18,5, L. 800.

RIVE CYPRIAN, *Irfàn,* Collana « Philosophica », 15, Roma, Ed. S. Paolo, 1960, pp. 157, cm. 12×19, L. 450.

ROMEO Mons. ANTONINO, *L'Enciclica « Divino Afflante Spiritu » e le « Opiniones Novae »* (Estratto da « Divinitas », 3 (1960) pp. 387-456) Roma, Libreria Editrice Pontificia Università Lateranense, 1960, pp. 72, cm. 17×24.

ROTH HERBERT, *Esta es mi fe* (*Teologia para Seglares*), Barcelona, Editorial Herder, 1961, pp. 412, cm. 12,5×20.

SIMON RENÉ, *Morale* (*Cours de Philosophie Thomiste*), Paris, Beauchesne et ses Fils, 1961 pp. 290, cm. 14×22,5, NF. 15.

La Vita di Gesù illustrata, Ufficio Missionario Diocesano, Trento, Curia Vescovile, 1961, pp. 62, cm. 12×17, L. 300.

Accademia Mariana Salesiana

Ogni membro della Famiglia Salesiana ha ricevuto dal Fondatore e Padre San Giovanni Bosco la sacra eredità di coltivare e propagare ovunque la vera e fruttuosa divozione verso Maria SS. Ausiliatrice dei Cristiani.

Per favorire questo nobilissimo compito è sorta nel 1950, in seno al Pontificio Ateneo Salesiano, un'accademia dal titolo Accademia Mariana Salesiana, *che ha già pubblicato alcuni volumi di studi e di relazioni sul titolo mariano* Auxilium Christianorum, *illustrandone la storia, il contenuto dottrinale, gli sviluppi devozionali, l'importanza nelle presenti necessità della Chiesa e dei popoli. Questi volumi, editi presso la* Società Editrice Internazionale *sono a disposizione di tutti, quali indispensabili sussidi di fervida divozione e di illuminato apostolato mariano a gloria dell'Ausiliatrice ed a bene della Chiesa e delle anime, di cui Maria SS. è celeste Patrona.*

pubblicazioni

Volume I **L'Ausiliatrice nel Domma e nel Culto**

Relazioni presentate al Congresso Mariologico internazionale (Roma 1950) con illustrazioni fuori testo, in Biblioteca « Salesianum » n. 13, pp. 160, L. 350.

Volume II **L'Ausiliatrice della Chiesa e del Papa**

Relazioni commemorative per il Cinquantenario dell'incoronazione di Maria « Auxilium Christianorum » nella sua Basilica di Torino (17 maggio 1903 - 17 maggio 1953), con Prefazione autografa di Sua Santità Pio XII e numerose illustrazioni in nero e a colori, pp. 294, L. 1500.

(continua a pag. 404)

Pubblicazioni dell'Accademia Mariana Salesiana

(segue da pag. 403)

Volume III — **L'Immacolata Ausiliatrice**

Relazione commemorativa dell'Anno Mariano 1954, pp. 436, L. 1500.

Volume IV — **L'Immacolata e San Giovanni Bosco**

Studio storico-teologico di Don Bertetto sulla presenza di Maria Immacolata Ausiliatrice nella vita, nelle opere e nell'apostolato educativo di San Giovanni Bosco, prefazione di Don Eugenio Ceria, pp. VIII-115, L. 500.

Volume V — **La Mediazione sociale di Maria SS. nel Magistero Pontificio** (di prossima pubblicazione)

Studio di Don Giuseppe Quadrio sulle testimonianze del Magistero Pontificio da Gregorio XVI a Pio XII circa la mediazione di Maria SS. in favore della Chiesa Cattolica e del suo Capo visibile.

Volume VI — **Relazioni commemorative del Centenario di Lourdes 1958**

pp. 208, L. 1000.
In Biblioteca « Salesianum », n. 54.

SEI
Società Editrice Internazionale

Sede centrale:
Torino - Corso Regina Margherita, 176
c.c.p. 2/171

Torino - Genova - Milano - Padova - Parma - Bologna - Firenze
Roma - Napoli - Bari - Catania - Palermo